LVMIERE ET VIE

La liberté religieuse

A.-F. CARRILLO DE ALBORNOZ
Liberté religieuse et Concile du Vatican

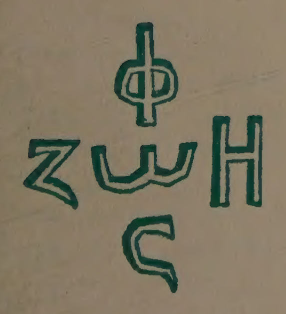
R.-C. GEREST
Méfiances d'hier, acceptation de demain

H. SCHUSTER
Liberté d'opinion et de religion

G. M.-M. COTTIER
Dans une société pluraliste

P.-R. CREN
Liberté de l'acte de foi

J. GROOTAERS
L'affaire Irène



69

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XIII Juillet-Octobre 1964 N° 69

La liberté religieuse : une valeur

Complétant et prolongeant la « liberté du chrétien » (notre cahier n° 61), voici « la liberté religieuse ». Pour savoir en bref ce que nos contemporains mettent sous cette expression utilisée si fréquemment aujourd'hui, le mieux est de se référer à la Déclaration universelle des droits de l'homme (*charte de l'O.N.U.,* 1948) *: (La liberté) implique celle de changer de religion ou de conviction, celle de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, la pratique, le culte et l'accomplissement des rites ». Sous cet angle, la liberté religieuse implique des devoirs non pas tellement pour les particuliers, mais pour les sociétés, les Eglises et les Etats. D'eux en effet proviennent le plus souvent menaces et entraves contre cette liberté. Et l'on attend d'eux que désormais ils la sauvegardent et la promeuvent positivement.*

Comme d'autres communautés, mais avec plus d'insistance que beaucoup, l'Eglise catholique se trouve interrogée sur son respect de la liberté religieuse. Le Conseil œcuménique des Eglises, des théologiens de diverses confessions, des penseurs athées se demandent et lui demandent si elle accepte sans réticence un monde dans lequel chacun ait le droit d'exprimer et de propager sa conviction. Bien des catholiques s'étonnent de la persistance

de la question et de l'inquiétude qu'elle révèle ; ils s'estiment, eux, depuis longtemps dans le camp de la liberté, compréhensifs, attentifs aux besoins de toute conscience et plus en danger, somme toute, d'être persécutés que persécuteurs. Si des faits d'intolérance sont reprochés ici ou là à leur Eglise, ils les considèrent comme des vestiges sans grande signification d'une mentalité en voie de disparition, plus explicables au demeurant par des facteurs sociaux ou politiques que par la religion.

Sans aucun doute ces hommes sont d'entière bonne foi ; mais, il faut le dire, la méfiance de nos contemporains vis-à-vis de l'anti-libéralisme catholique n'est pas feinte. Cette méfiance se fonde sur le passé : on rappelle l'inquisition, la révocation de l'Edit de Nantes, l'alliance des papes du siècle dernier avec les puissances rétrogrades, etc. On croit ce passé prêt à renaître, sous des formes simplement plus ou moins adoucies. L'Eglise catholique, pense-t-on, se résigne à ne plus dominer le monde des esprits pour avoir perdu la possibilité de le faire. « Ce n'est pas leur charité, mais l'impuissance de leur charité qui empêche les chrétiens d'aujourd'hui de nous brûler », disait Nietzsche. Beaucoup de nos contemporains reprennent ce dire en le nuançant seulement : ils donnent pour facteur de l'assouplissement pratique de la position romaine l'expérience des persécutions par elle subies et un certain accommodement tout empirique à la nouvelle situation du monde. Mais ce progrès vers la tolérance, imposé de l'extérieur, demeure précaire et révocable tant qu'il n'est pas enregistré par la claire conscience de la communauté et de son magistère. Un passé d'intolérance ne sera mort aux yeux du monde que si disparaît le système de pensée qui l'appuyait. Car, plus encore que l'intolérance dans les faits, c'est sa justification théorique par l'Eglise qui inquiète aujourd'hui adversaires et amis. Comment se fait-il que les chrétiens en général, les catholiques en particulier, aient été si ennemis de la liberté religieuse ?

L'histoire n'est pas seule à répondre à cette question, mais elle fournit d'indispensables éléments de réponse. C'est pourquoi c'est un historien qui, dans ce cahier, prend le premier la parole : du XVIe *au* XXe *siècle, le P. Gerest nous montre les avatars des rapports entre le catholicisme et la liberté religieuse. Il nous laisse au seuil de la période contemporaine, en deçà de textes pontificaux récents qui ont une autre résonance que ceux du* XIXe *siècle. Nous pensons, par exemple, à tel passage d'une allocution prononcée par Pie* XII *le* 6 *décembre* 1953 *devant des juristes catholiques d'Italie ou, plus près de nous, à la fameuse encyclique de Jean* XXIII, Pacem in terris.

Mais l'évolution de la mentalité catholique, œuvre de l'Esprit, n'est pas à discerner seulement dans quelques déclarations pontificales. On la comprend mal si on ne la situe pas dans les mouvements spirituels et l'intelligence théologique du catholicisme d'aujourd'hui.

On dit parfois que nous avons retrouvé de nos jours le sens de la liberté de l'acte de foi. En réalité, ce sens n'a jamais été perdu, même aux pires moments de l'inquisition. Mais nous avons pris plus vive conscience du fait que le mystère chrétien tout entier est sous le signe de la conversion, sous la mouvance d'un Dieu qui ne cesse de réclamer la spontanéité du cœur et que l'Eglise n'est que l'humble témoin de ce Dieu d'amour. Le P. Cren s'efforce de mettre en œuvre ces vérités et de montrer quelles importantes conclusions en découlent.

Sur ces bases il est possible de développer la réflexion sur la liberté religieuse comme telle. Deux articles complémentaires s'y emploient : en tenant grand compte des assertions et des positions de la société laïque, le Dr Heinz Schuster, de Sarrebruck, propose des réflexions sur « liberté d'opinion et de religion », tandis que le P. Cottier, de Genève, formule, en fonction de la doctrine catholique, « le droit de la personne à la liberté religieuse dans la société pluraliste ».

Le Conseil œcuménique des Eglises, nous le disions, pose avec insistance des questions au catholicisme. C'est pourquoi nous avons jugé bon de donner la parole à l'un de ses représentants les plus qualifiés : le Dr Carrillo de Albornoz, responsable du Secrétariat pour la liberté religieuse, propose quelques questions après avoir fait le bilan de la deuxième session du Concile et de l'inter-session.

Dans nos chroniques, on trouvera une documentation et des réflexions sur une affaire récente dans laquelle certains voient une entorse à la liberté religieuse : la « conversion » et le « re-baptême » de la princesse Irène ont profondément perturbé les relations entre protestantisme et catholicisme, et pas seulement aux Pays-Bas. Notre collaborateur, M. Jan Grootaers, rédacteur en chef de la revue belge De Maand, *fournit un dossier complet et propose des réflexions de méthode et de pratique œcuménique.*

Ce numéro paraît au moment où le Concile reprend ses travaux. La liberté religieuse est à son ordre du jour. Il nous reste à souhaiter que les Pères adoptent une déclaration qui exprime l'exigence de l'Evangile et satisfasse les légitimes requêtes de nos contemporains. Il n'échappe à personne que la question est liée étroitement, et à la redécouverte de l'homme concret et à la nouvelle situation de l'Eglise par rapport au monde. L' « ère constantinienne », comme l'on dit, est close. La chrétienté passée n'apparaît plus que comme une incarnation assez médiocre du christianisme. Dans la civilisation nouvelle qui s'élabore au souffle de l'Esprit, les hérétiques ne monteront plus, nous l'espérons, sur les bûchers, mais peut-être les prélats ne monteront-ils plus non plus sur les estrades : une humble Eglise au service du monde, dans son pluralisme et sa diversité, est en train de naître. Il faut que tous les chrétiens la portent dans leur prière.

LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DANS LA CONSCIENCE DE L'ÉGLISE

Des méfiances extrêmes d'hier à la franche acceptation de demain

Le problème des rapports entre catholicisme et liberté religieuse est souvent présenté comme s'il ne s'était jamais consciemment posé à l'Eglise avant les revendications des libéraux du XIX[e] siècle ou des « philosophes » du XVIII[e]. Ce faisant, on tombe nécessairement en certains simplismes : par exemple, celui de prendre l'intransigeance des papes Pie VI, Grégoire XVI et Pie IX comme la position traditionnelle par excellence ; ou encore celui de croire que seuls des néo-païens pouvaient réapprendre aux chrétiens l'amour de la liberté. Avant l'étude du siècle passé, une incursion chez certains humanistes chrétiens du XVI[e] nous guérira de ces simplismes.

I. LA LIBERTÉ COMME TENTATION

Courageuses « Utopies » des Humanistes

Réacclimater l'idée de liberté religieuse en l'esprit des chrétiens au XVI[e] siècle était une entreprise hardie. L'expérience n'offrait à l'imagination rien qui la puisse faire pressentir. Institutions civiles et culturelles, gestes de la vie quotidienne avaient presque tous quelque fondement dans la révélation chrétienne et en retour lui conféraient

un caractère de quasi-nécessité[1]. On vivait dans un monde construit pour que la foi aille de soi.

Sans doute, par fidélité à l'Evangile, le principe restait tenu que l'entrée en christianisme ne pouvait être forcée. « La foi est affaire de volonté », disait-on selon une formule de saint Augustin, exprimant le caractère spontané de toute conversion. Dans les faits on souffrait la présence des Juifs parmi les chrétiens et généralement on s'interdisait de baptiser de force les infidèles vaincus et soumis à la guerre ou en croisade[2]. Mais ce relatif respect de la conscience ne devait pas entraver le règne de la foi : les chrétiens étaient protégés par les armes et la police contre toute attaque, contre toute propagande adverse, contre tout basphème, et même contre l'impression troublante que le non-chrétien était somme toute un homme comme un autre (d'où le ghetto et les signes distinctifs imposés aux Juifs). Ainsi une théorique liberté de conscience ne s'achevait pas en ce que nous appelons aujourd'hui liberté religieuse (avec ce qu'elle comporte de possibilités d'expression).

Le souci de n'accorder de droits qu'à la vérité apparaît plus encore dans le traitement réservé aux apostats et aux hérétiques, ces chrétiens à qui il a semblé bon de se séparer de l'Eglise officielle ou de quelque point de son enseignement. A ceux-là aucune liberté n'est reconnue ; il n'est que de les ramener à la foi orthodoxe par persuasion ou par force. Et chacun sait ce qu'en ce cas recours à la force veut dire : l'histoire de l'inquisition est connue de tous. Il n'est pas question ici de la refaire, encore moins

---

1. Cf. sur ce sujet les pages admirables de L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI*[e] *siècle. La religion de Rabelais,* Paris, 1947 : le prétendu paganisme de la Renaissance, sociologiquement parlant, ne fut qu'un phénomène superficiel.

2. Nous pensons ici, non pas tellement aux croisades contre les musulmans, mais aux expéditions contre les peuples du Nord, Prussiens, Wendes, etc. La croisade accompagnait l'effort d'évangélisation. Le baptême forcé a existé, mais fut toujours regardé comme un abus.

de justifier une institution si éloignée de l'esprit de l'Evangile. Mais rappeler les principales composantes du paysage psychologique et sociologique qui a rendu possible l'inquisition est essentiel à notre sujet.

1° Les théologiens du temps et leur public sentent l'hérétique comme un être éminemment pervers, et cela du seul fait qu'il offense la foi. Si on excuse des *simples* égarés par l'exemple de plus savants, on ne voit vraiment pas comment un homme instruit peut, sans un dérèglement coupable de l'esprit, s'obstiner dans une erreur qui lui est dûment dénoncée.

2° Cette promptitude à taxer de malice le non-conformiste révèle un manque d'attention à la psychologie concrète et à sa complexité, une naïve croyance en la force de toute vérité objective sur un esprit non dévoyé.

3° Et déjà nous apparaît à la base même de l'institution le rationalisme intempérant de l'inquisiteur. Il présuppose que l'hétérodoxe pourrait ou au moins devrait être facilement persuadé par les raisons du théologien catholique. Dans le fond on pense qu'il est assez simple de croire. Le spectacle d'un monde, encore presque unanime en sa foi, pousse à l'admettre. Consciemment cependant on se fie moins au nombre des croyants qu'à la force persuasive des arguments par quoi les scolastiques appuient le dogme (et pensons à cette scolastique du XVe siècle, la plus ratiocinante qui fut jamais). Cet intellectualisme eut par ailleurs ses mérites. Mais nous nous demandons ici s'il ne mit pas en péril le sens de la transcendance de la foi. Certes on ne se prit pas à confondre vérités naturelles et révélation ; mais le caractère propre de cette dernière n'est-il pas prêt de s'effacer, lorsqu'on traite le donné de foi comme un de ces principes de base sur quoi tout esprit sain doit s'accorder ? Or, traiter ainsi le donné de foi fut bien le fait des inquisiteurs, disciples de la scolastique de leur temps.

4° La certitude sur la culpabilité individuelle de l'hérétique n'explique pas à elle seule l'inquisition ; il faut de

plus que cette culpabilité soit censée intéresser la société entière et en premier lieu le pouvoir civil. Si les juges d'Eglise dénoncent l'hérésie, ce sont les juges et les bourreaux du prince qui prennent et exécutent les mortelles sentences. Cet aspect politique de l'institution est d'ailleurs ce qui a le plus frappé les historiens. Encore faut-il le bien comprendre. C'est à tort qu'on imaginerait aux origines de l'inquisition l'utilisation de la foi chrétienne à des fins de politique profane, unité nationale par exemple ou lutte contre l'anarchie latente chez le non-conformiste. Notre institution est née, bien plutôt, d'un grand désir de voir s'instaurer dans l'histoire le règne de Dieu, assez étroitement confondu avec le règne de l'Eglise sur les esprits et sur les corps. Et ce désir, on l'a cru réalisé pendant ces siècles où les peuples convertis au christianisme ne surent plus guère distinguer entre géographie religieuse et géographie politique, entre catéchèse et civilisation, entre règlements ecclésiastiques et lois civiles. Ce fut la chrétienté dont il est difficile de dire si elle fut l'Eglise devenue monde ou le monde devenu Eglise. En tout cas elle aurait voulu être une spiritualisation du monde, et fut souvent une mondanisation de l'Eglise. L'histoire de l'inquisition le montre bien.

Ce règne de Dieu sur terre laisse leurs places aux princes séculiers, aux magistrats laïcs ; mais on attend d'eux désormais que *par la terreur de la discipline, ils imposent ce que les prêtres sont impuissants à faire prévaloir par la parole* (Isidore de Séville). Il leur est demandé, non seulement de se conformer à la morale chrétienne dans l'exercice de la justice et du gouvernement, mais de se considérer comme agents exécutifs, « bras séculier » de l'Eglise (c'est même ce qu'on espère surtout d'eux). Le prince veille à l'observation des jeûnes et des abstinences. *A fortiori* la répression de l'hérésie, sous le contrôle des clercs, est chapitre capital de ses devoirs. La foi de ses sujets n'est-elle pas le plus clair des biens de son royaume ? Et n'a-t-il pas à veiller au respect des con-

trats, donc en premier lieu à celui qui lie chaque baptisé à l'Église et à son orthodoxie ?

Aux derniers siècles du Moyen-Age, les diverses nations de la chrétienté prennent conscience d'elles-mêmes et leurs gouvernants luttent pour plus d'autonomie, et en certains cas contre Rome. Mais chaque nation garde pour soi la prétention d'être une nation chrétienne et réédition du peuple de Dieu ; et le prince, pour se libérer de la tutelle cléricale, n'en est pas moins défenseur de la foi et ennemi mortel des hérétiques. Le roi Henri II, le Parlement de Paris, tenants acharnés d'un « gallicanisme » d'Etat seront grands pourvoyeurs de bûchers, de même Henri VIII, roi d'Angleterre après sa rupture d'avec le pape.

Mettre en question le système de contrainte inquisitorial est un exercice aussi facile aujourd'hui qu'il l'était peu au XVI[e] siècle. Et nous voyons pourquoi. Il y fallait un dégagement rare par rapport à toute la pensée et tout le contexte social de l'époque. Aussi constatons-nous sans étonnement que les premières critiques se firent volontiers sous le mode d'« utopies » : on se dépaysait en esprit, s'exilant par exemple dans quelque île imaginaire ou au pays des fous, et de là on contemplait d'un regard neuf ce monde où il paraissait naturel et sage de contraindre à l'orthodoxie. Ainsi se donnait-on ce recul si nécessaire à qui veut juger son temps.

Or ces critiques, à la fois hardies et prudentes, ne furent pas le fait de « libres penseurs », au sens restreint qu'on donne à ce mot, mais d'authentiques chrétiens, formés à l'humanisme du XV[e] siècle. Humanistes, ils bénéficiaient de l'élargissement de la culture. Chrétiens, ils entendaient retourner aux sources de leur foi. L'Ecriture et les Pères, philologiquement mieux connus, relus à neuf, étaient pour eux une lumière qu'ils projetaient sur la réalité chrétienne de leur temps. Et fidèles à cette clarté, ils surent dire quelle distance séparait Evangile et chré-

tienté, spécialement en ce qui concerne l'utilisation du pouvoir.

Parmi ces éducateurs de la foi au XVIe siècle, le premier rang revient à Erasme. Des études récentes et bien accueillies nous dispensent désormais d'avoir à établir l'authenticité de son christianisme, la sincérité de son réformisme catholique[3]. Erasme est peu sensible aux institutions, il veut ramener les fidèles à la philosophie du Christ, à la simplicité de l'Evangile.

L'irénisme de son caractère, son horreur de la brutalité dans la pensée comme dans la vie, tout faisait d'Erasme un ennemi né de l'inquisition. Il n'en demande cependant pas la suppression. Frappé sans doute par l'ancienneté de l'usage, il écrit même : « Qu'on jette au feu, je l'admets, celui qui combat contre les articles de foi ou ce qui jouit d'une autorité égale par le consentement de toute l'Eglise ». Mais le vrai Erasme, on le devine bien, n'est pas dans cette fugitive concession à l'époque ; il est dans cette incessante demande qu'on use le plus rarement possible d'une cruelle contrainte. Il veut plus d'effort pour instruire et convaincre avant de condamner. Il proteste vigoureusement contre la tyrannie et la légèreté des juges qui confondent avec des articles de foi leurs points de vue particuliers : « On vante la sainteté de l'inquisition. Je la reconnaîtrai sainte quand on y mènera les procès comme l'exigent les vertus dont on s'y pare. On y prodigue les sentences de mort ; on condamne au bûcher jusqu'à ceux qui mettent en doute le pouvoir du pape sur les âmes du Purgatoire. Je désapprouve assurément les juges qui, pour

---

3. Cf. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*, Paris, 1937 ; AUER, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion von Erasmus*, Düsseldorf, 1954 ; BOUYER, *Autour d'Erasme*, Paris, 1955 ; GILSON, *Moyen Age et naturalisme* (p. 129 ss) ; MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, 1953 ; LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, I, Paris, 1955 ; etc.

la plus légère erreur, traînent un homme au feu : ils agissent ainsi au péril de leurs âmes ».

Disons de suite que l'action d'Erasme en faveur de la liberté religieuse dépasse de beaucoup cette critique des procédés inquisitoriaux. Dans une chrétienté jalouse de sa puissance, il fait miroiter, séduisante tentation, l'image d'une autre Eglise idéale et possible, traditionnelle et modèle pour l'avenir. De cette Eglise l'Evangile est le cœur et l'on souhaite que tout ce qui doit étendre, illustrer, garder cet Evangile lui soit homogène, c'est-à-dire pénétré de douceur, d'humilité et de la faiblesse charnelle de l'esprit. Un tel monde, une telle Eglise, tout naturellement se satisferont, s'épanouiront dans la liberté.

Peut-être aimerions-nous entendre Erasme lui-même nous dire tout cela. Le voici en 1518 dans une lettre à Paul Volz ; il évoque les « hautes sphères » de l'Eglise (prélats et clergé) ; il rappelle leur dignité, leur responsabilité dans le Christ, mais croit surtout utile de signaler les tentations qui les guettent. Or parmi « les risques de dégénérer que l'état clérical porte en son sein », notre auteur note : la recherche de la domination pour la domination, ou encore cette poursuite « sous prétexte de défendre l'Eglise » d'un pouvoir «tout séculier», en sorte que «nous commandons au nom de Jésus-Christ les choses les plus éloignées de sa doctrine ». L'inquisition n'est pas nommée, mais la structure mentale qui la soutient est bien visée en ces lignes.

Dans la même lettre, comme d'ailleurs plus d'une fois dans l'œuvre d'Erasme, il est question de ces projets de croisade dont les papes de la Renaissance furent féconds[4].

---

4. Il est classique mais faux d'arrêter au XIII[e] siècle le temps des croisades. Au XVI[e] siècle, la bataille de Lépante est bien connue. On sait moins la part que la guerre contre les turcs tint dans la préoccupation des papes. Erasme s'attaque à l'idée de croisade dans plusieurs de ses œuvres : *Enchiridion, Adages, Eloge de la folie...* L'idée que le pape écrive aux musulmans n'est pas une pure utopie : Pie II envoya une missive à Mahomet II.

Notre humaniste voit là l'occasion de comparer la manière brutale dont on veut traiter le Turc avec ce que devrait être l'attitude chrétienne face à l'infidèle.

> « Ce n'est pas en tuant le plus possible que nous pourrons prétendre au titre de vrai chrétien, mais en en sauvant le plus possible ; ce n'est pas en envoyant des milliers de païens en enfer, mais en en convertissant le plus grand nombre ; ce n'est pas en les vouant aux exécrations les plus cruelles, mais en priant humblement le Ciel de les sauver et de les ramener à de meilleurs sentiments. Car si par malheur nous n'avions pas un tel esprit, nous aurions plus vite fait de dégénérer en Turc que d'amener les Turcs à nos principes. Et, à supposer que le hasard toujours chanceux de la guerre nous soit favorable, on verrait s'étendre le domaine du souverain Pontife et de ses cardinaux, sans que le règne du Christ y gagne rien. Celui-ci ne fleurit en effet que là où prospèrent la piété, la charité, la paix, la chasteté...
>
> Avant d'en venir aux mains avec les Turcs, on aurait, je crois, beaucoup mieux fait de chercher à gagner leurs esprits par des messages et des écrits de circonstance. Le ton de ces messages ? Pas de menace, pas de prétention tyrannique ; que tout y respire une vraie charité paternelle qui rappelle le cœur de Pierre et de Paul, et que, non contents d'être timbrés du sceau apostolique, ils exhalent en effet une vertu apostolique »[5].

Ce projet missionnaire que notre auteur oppose à la croisade, n'est-il point de ces fécondes utopies par quoi les hommes d'un temps sont jugés et ramenés aux profondeurs de l'Evangile ? Or l'Evangile n'est pas pour Erasme seulement un enseignement, il est aussi la manière et le climat avec quoi cet enseignement est livré. C'est suggérer que l'Evangile et la mission d'Eglise requièrent confiance dans la douce persuasion, l'Esprit, la liberté.

Penser assurer la victoire de l'Esprit et de l'Amour par la puissance et la violence (même légale) est illusoire. Nous savons gré à Erasme de l'avoir dit. Il eut aussi le

---

5. Ce texte de la lettre à Volz, traduit et édité par MESNARD, se trouve dans *Revue thomiste*, 1947, p. 537.

mérite de pourvoir les amis de la liberté religieuse de toute une gamme d'arguments spécifiquement chrétiens, passages d'Ecriture et des Pères. Ces passages n'étaient pas oubliés, mais au XVI[e] siècle on ne savait plus les lire ingénument, sans l'aide de ces commentaires qui leur faisaient dire l'inverse de ce qu'ils avaient dit. Autrement dit on lisait ces textes en fonction de la situation temporelle de l'Eglise : par exemple la parabole de l'ivraie et du bon grain justifiait l'inquisiteur, puisqu'il lui était loisible de bien distinguer entre bonne et mauvaise semence ; et lorsqu'on retraçait la figure du Christ, les traits qui faisaient de lui un juge et un roi avaient la prédilection, sans qu'on sût assez que ce « roi n'était pas de ce monde ». Erasme vient avec ses « paraphrases », toutes proches du texte, naïves, et il donne à ses contemporains la meilleure leçon. Ecoutons-le commentant *Matthieu*, 12, 18 :

> « *Voici mon serviteur que j'ai choisi... Il ne brisera pas le roseau froissé, il n'éteindra pas la mèche qui fume encore...* Ici tu n'entends parler ni de menaces ni de foudres. Mais tu entends parler de mansuétude, de douceur envers les faibles en qui reste espoir de bon fruit. Tu entends parler d'une victoire, non arrachée par les armes, mais acquise par un jugement. Tu entends parler d'un vainqueur, mais qui n'est pas terrible pour les vaincus, ni pillard, ni dur pour ceux qu'il a soumis... Qui ne voit dès lors que la République chrétienne doit être défendue et sauvée, au cas où elle serait tombée en décadence, par les mêmes moyens qui lui ont permis de naître, de se développer et de s'affermir ».

Et à la parabole de l'ivraie et du bon grain, Erasme donne son sens obvie : le Maître se méfie de notre hâte et de notre assurance à départager les bons et les mauvais (interprétation de saint Augustin). Erasme lit la liberté dans l'Evangile ; il la lit aussi chez saint Hilaire et dans la pratique de l'Eglise du V[e] siècle : « L'empereur gouvernait sans effusion de sang, et peu à peu il éliminait les monstres d'hérésies ». L'expérience a par contre bien montré dans la suite des temps que la fureur répressive n'éteint pas l'ardeur des hérétiques. N'est-ce point là

d'ailleurs un phénomène conforme à la nature humaine en ce qu'elle a de noble. « Des esprits vigoureux désirent être instruits, écrit Erasme en 1520. Ils ne supportent pas d'être contraints. Contraindre seulement c'est le propre des tyrans. Etre contraint seulement c'est le propre des ânes ».

Malgré un certain manque de netteté dans les conclusions pratiques, on voit assez par tous ces textes quel esprit tentateur de liberté fut Erasme[6].

La tentation repoussée

Erasme ne fut pas en son temps un phénomène livresque seulement. Son réformisme fut un des facteurs importants de la politique religieuse entre 1517 et 1563 (c'est-à-dire de l'Affaire des Indulgences à la fin du concile de Trente). Les papes Léon X, Adrien VI, Clément VII, Paul III tenaient à l'amitié du grand humaniste et goûtaient ses conseils, de même les empereurs Charles Quint et Ferdinand, vrais responsables laïcs de l'Unité chrétienne. Plus proprement érasmiens furent, parmi d'autres, les cardinaux Contarini, Réginald Pole, Morone. Le premier conduisit du côté catholique le fameux colloque de Ratisbonne (1541) et s'y attira l'estime des interlocuteurs luthériens ; malgré l'échec final, il fit de cette rencontre autre chose qu'un dialogue de sourds. Les deux autres furent légats du pape au Concile de Trente et veillèrent à ce que la grande Assemblée ne s'enlise pas dans la polémique.

Ces personnages ne forment pas un parti ; à leur propos on parle de tendance érasmienne. Deux sortes de problèmes, d'ailleurs en étroite connection réciproque, les sollicitent : ceux posés par la Réforme protestante, ceux posés par les abus dans l'Eglise. L'amélioration des

---

6. Très proche d'Erasme est son ami saint Thomas More (1478-1535) dont on devrait relire l'*Utopie,* récit d'un voyage dans une île imaginaire, 1516 (traduction française, Paris, A. Michel, 1935).

mœurs leur paraît la tâche la plus urgente, et ils la conçoivent surtout comme une éducation des chrétiens dans l'esprit de l'Evangile. Cette œuvre mise en train, l'Eglise romaine se tournera vers les luthériens et autres réformés, afin de retrouver l'Unité. L'importance et les difficultés des questions dogmatiques n'échappent pas à nos érasmiens ; mais ils espèrent les résoudre par des colloques, des silences sur les questions trop « subtiles » et certaines concessions (telles que le mariage des prêtres, la communion sous les deux espèces).

Où est la liberté dans ce programme, me dira-t-on ? En un sens, elle n'y est pas. Nos humanistes ne se résolvent pas au pluralisme religieux : la réunification doit être négociée, mais finalement sera imposée et par le concile et par l'empereur (Erasme en 1526, puis en 1530 proposera la tolérance légale des luthériens dans les cités divisées ; mais c'est à ses yeux un pis-aller, et provisoire). D'autre part on n'entend priver l'Eglise catholique ni de ses fortes alliances avec les princes, ni de son prestige social, ni du terrible recours au bras séculier. Et pourtant... si le courant érasmien l'avait emporté au temps de la Contre-Réforme, les rapports entre l'Eglise catholique et la liberté auraient été complètement transformés, plus, je crois, que par la suppression de telle ou telle institution ! On aurait appris à compter sur le dialogue, sur l'attrait du spirituel sur les esprits, sur l'homme.

Un moment tentée par ce réformisme libéral que nous venons de décrire, l'Eglise catholique du XVIᵉ siècle n'était pas mûre pour l'accepter en définitive. Elle opéra son redressement selon un tout autre esprit, rigoriste, autoritaire et très ennemi de la liberté. Face au protestantisme, elle fut surtout préoccupée de définir ses positions ; et les réformes louables qu'on entreprit contre les abus eurent pour principal effet de renforcer le caractère clérical du catholicisme. A la veille du concile de Trente, il était déjà prévisible que ce courant rigoriste serait le plus écouté. Un de ses hommes les plus représentatifs, le cardinal

Carafa venait de réorganiser l'inquisition romaine et de l'imposer aux cités italiennes pourtant bien réticentes (1542).

La seconde moitié du XVIe siècle voit un net recul de l'esprit érasmien, et, pour tout dire, sa progressive extinction au sein du catholicisme. Paul IV en 1557 met à l'index les œuvres d'Erasme ; le concile de Trente sous Pie IV reprendra cette condamnation, en l'atténuant, il est vrai. Puis vient l'époque post-tridentine : la vitalité du catholicisme y est indéniable, mais tristement appuyée par l'inquisition (et quelle inquisition : l'espagnole d'après 1560 !), et par l'épée bénie de pourfendeurs d'hérésie.

Il n'y a pas lieu ici de décrire davantage cette période. Mais nous ne pouvons éviter une question : pourquoi le catholicisme a-t-il choisi cette voie de rigueur, cet anti-libéralisme consciemment renforcé ? On ne peut répondre à de telles questions qu'avec grand risque de se tromper. Acceptons le risque et disons :

1° Les érasmiens mésestimèrent la portée des divergences dogmatiques entre chrétiens de leur temps ; en conséquence ils crurent relativement faciles de mutuelles concessions. L'échec des colloques (Ratisbonne, Poissy, etc.) dénonça leurs illusions et jeta un discrédit sur la qualité de leur théologie.

2° Les érasmiens cherchaient dans leur esprit irénique à comprendre tout partenaire. A ce jeu plusieurs se laissèrent séduire par le protestantisme (et pas des moindres, le nonce Vergerio, Ochino, maître général des capucins). Voilà bien qui donna des armes aux partisans de l'intransigeance, à ceux qui considéraient les débats religieux comme une guerre où comptent avant tout l'esprit combattif et la discipline serrée.

3° Les responsables de la Contre-Réforme furent avant tout des prélats anxieux du salut des masses à eux confiées en une heure de crise. Il y eut alors de saints papes et pas mal de saints évêques. La solution érasmienne — pour l'essentiel une éducation de l'individu chrétien —

ne pouvait manquer de leur paraître trop nuancée, trop lente, trop aléatoire. Le plus urgent n'était-il pas de retenir par tous les moyens possibles le plus de gens possible dans une communauté, qui est la seule Egise du salut ? Or l'appui des princes demeurés catholiques ne s'offrait-il pas comme le moyen traditionnel et efficace par excellence, effrayant les mauvaises têtes, rassurant le plus grand nombre ? On ne se plaisait certes pas dans la terreur, mais on en escomptait la paix, et après elle le travail en profondeur.

4° La répulsion pour le mal-pensant en matière de foi est un réflexe, acquis peut-être, mais bien réel chez l'homme de la fin du Moyen-Age. Il est l'humus psychologique de l'inquisition. Contre la Réforme en ses débuts, il joua peu : les protestants paraissaient à beaucoup dire tout haut ce que les meilleurs catholiques pensaient tout bas ; il n'y avait d'ailleurs pas alors de camps bien tranchés. Puis vinrent les nettes séparations, et aussi des violences, guerres, froissements de toute sorte, l'iconoclasme de certains groupes. L'hérésie redevint l'horrible chose. Comment dans ce climat prêcher avec chances de succès modération et souci du droit des autres ?

5° Enfin instaurer un climat de liberté religieuse aurait exigé la révision complète des rapports entre spirituel et temporel. Voilà qui pouvait rapidement se faire en Utopie, mais non pas dans la réalité.

Les Eglises issues de la Réforme étaient destinées, semble-t-il, à aller plus loin sur les voies de la liberté. Elles élevaient une protestation au nom de la conscience contre les tyrannies ecclésiastiques[7]. Elles partaient d'une théologie axée sur l'acte personnel de conversion. Et justement, quand Luther eut pour la première fois la possi-

---

7. Je pense ici à Luther à Worms ou encore à l'*Appel à la noblesse de la nation allemande* de 1520. Cependant la protestation se fait, non pas au nom de la conscience humaine en général, mais au nom d'une conscience que l'Ecriture habite, éclaire et fait agir.

bilité d'être intolérant, sa réaction fut de ne pas l'être. En 1522, il interdit qu'on supprimât la messe à Wittemberg et expliqua au peuple déçu les raisons de son attitude : « Je veux prêcher, je veux parler, je veux écrire, mais je ne veux forcer personne ; car la foi veut être volontaire et libre, et être reçue sans contrainte » (Sermon du 22 mars). Le commencement était bon, la suite le fut moins. Luther pouvait projeter une organisation ecclésiastique indépendante des Etats ; mais il eut besoin des princes (dès 1525) et les princes furent contents qu'il eût besoin d'eux ; dès lors on entrait dans un système où la foi « évangélique » fut protégée, et souvent propagée par voie administrative et menaces d'exil et de prison. Par ailleurs on continuait à mettre à mort les dangereux non-conformistes. A la grande majorité des hommes pieux cela semblait tout naturel : le prince doit punir les injustes, les pervers, les perturbateurs de l'ordre ; et au premier rang de ceux-ci figurent ceux qui s'entêtent dans l'idolâtrie, la falsification de l'Evangile et les autres crimes contre Dieu[8]. Catholiques et protestants furent vite d'accord sur le sort réservé dès cette terre à l'impie ; il ne s'agissait que de savoir où était l'impiété.

Le siècle avançant, la tentation de liberté était bien refoulée de toutes les Eglises. Elle s'exprimait encore par la bouche de quelques protestataires individuels et par des arrangements de politiques. Parmi les protestataires individuels, il nous faut faire état, même en cette étude sommaire, de Sébastien Castellion. Genève venait de brûler Michel Servet, jugé rationaliste et négateur des dogmes trinitaires, et Calvin justifiait le supplice de l'hérésiarque (il fallait « venger les droits de Dieu »), lorsque Castellion protesta : « Tuer un homme ce n'est pas défendre une

---

8. Il faudrait parler ici du rôle de l'Ancien Testament lu par les catholiques et les protestants (Calvin surtout). Ils y voyaient l'ordre de supprimer blasphémateurs, idolâtres et tous rebelles à Dieu.

doctrine : c'est tuer un homme. Lorsque les Genevois ont tué Servet, ils ne défendaient pas une doctrine, ils tuaient un homme. Défendre une doctrine ce n'est pas l'affaire du magistrat. Qu'a le glaive de commun avec la doctrine ? » (1554). La même année, notre théologien, à la fois ancien disciple et adversaire de Calvin, avait écrit de Bâle un petit traité *De haereticis, an sint persequendi ?*[9] Il y était demandé qu'on renonce à poursuivre devant les tribunaux « ceux qui sont d'un autre sentiment que nous, mais qui par ailleurs mènent une vie honnête ». Erasme tendait vers une telle conclusion ; il n'avait jamais osé aller jusqu'au bout de sa logique. Malheureusement Castellion se montrait trop indifférent au dogme, trop idéaliste en sa façon de séparer l'Eglise et la cité pour être écouté des chrétiens du XVI[e] siècle.

Le lecteur n'a sans doute pas besoin qu'on lui parle ici de Michel de l'Hospital, de Guillaume le Taciturne, d'Henri IV ; il situe ces personnages et leur action en faveur de la tolérance civile. En pensant à eux, on nuancera ce qui a été dit précédemment du fanatisme des chrétiens du XVI[e] siècle ; car l'édit de Nantes par exemple se donne bien pour un document chrétien avec justification théologique[10]. Mais de tels arrangements ne constituent pas une ouverture très réelle à la liberté religieuse. Ils sont issus d'un certain jeu d'équilibre dans les forces politico-religieuses, non d'une volonté de coexister, ils sont bi-confessionnels et non étendus à toutes les consciences ; enfin et surtout ils ne sont vraiment acceptés ni des Eglises ni des masses.

---

9. En 1954 on a réédité en fac-similé l'édition de 1554 du *De Haereticis* avec une introduction de Sape VAN DER WOUDE (Genève, E. Droz). Quatre bons articles de R. H. BAINTON, B. BECKER, M. VALKHOFF et S. VAN DER WOUDE sur Castellion et l'idée de tolérance ont été réunis sous le titre *Castellioniana* (Leiden, E. J. Brill, 1951).

10. Une bonne analyse du texte se trouve dans LATREILLE, DELARUELLE, PALANQUE, *Histoire du catholicisme en France*, II, p. 252 ss.

II. LA LIBERTÉ COMME DÉLIRE

Au XVIe siècle l'idée de tolérance échappa aux chrétiens ; elle reparaîtra peu après, mais sous la plume d'adversaires des Eglises. Ce sera un grand malheur : l'effort vers la liberté sera pratiquement conjoint à une volonté de libération par rapport à la religion. Et de leur côté les chrétiens acquerront des raisons de se méfier de la liberté après avoir oublié les raisons évangéliques de l'aimer. Les positions des « philosophes » du XVIIIe siècle pèseront sur les débats du XIXe.

Libéralisme et libertés autour de 1830

Le mouvement libéral est un des faits dominants de l'histoire mondiale autour de 1830. On parle un peu partout de partis libéraux, de constitutions libérales et, là où le libéralisme ne s'impose pas, d'oppositions libérales. Libertés d'opinions, de presse, d'association sont les grandes revendications ou les conquêtes du jour. A la base de tant de désirs et de tant de luttes on sent la volonté de donner aux gens cultivés et entreprenants le maximum de chances, d'aisance, de possibilités d'expression dans la société. C'est pourquoi des critiques très divers qualifient ce libéralisme du XIXe siècle, d'individualiste et de bourgeois. Le projet essentiel est en effet de réduire les contraintes sociales au minimum nécessaire à la coexistence entre individus égaux en droits et à leur gouvernement.

Dans ce nouveau monde, la liberté religieuse va de soi. Sous l'ancien Régime, elle eût été une anomalie : l'homme était conditionné en tant d'activités par ses liens sociaux, ses dépendances hiérarchiques : comment eût-il été indépendant en sa seule foi d'autant que la religion était un des premiers soucis de l'Etat ? Désormais on voulait l'homme libre autant que faire se peut ; pourquoi ferait-on pression sur ses croyances ou incroyances (qu'on se met à considérer comme les choses les plus privées du monde). Autrement dit la liberté religieuse s'insère tout naturel-

lement dans cet ensemble des libertés « modernes » (opinions, association, presse). Souvent on la considère comme un chapitre de la liberté d'opinions, ce qui ne va pas d'ailleurs sans un certain dédain pour la religion.

Enfin il n'y a plus à chercher la liberté en Utopie, ni comme au siècle précédent dans une Chine ou un Siam invérifiables. Elle est maintenant inscrite dans la constitution de nombreux pays européens et y règle les mœurs. Elle a son paradis aux Etats-Unis, et bientôt, pense-t-on, en Amérique du Sud où vient de s'écrouler la domination espagnole. De 1829 date le « bill » accordant les droits civils aux catholiques d'Angleterre et d'Irlande. En 1830, la France de Louis-Philippe et la nouvelle Belgique ne veulent privilégier aucun culte.

L'opinion catholique dans son ensemble est tout-à-fait hostile au libéralisme, héritier à ses yeux de la philosophie impie du XVIII[e] siècle. Les souvenirs de la Grande Révolution (bien des fois intolérante, il faut le dire), l'opposition libérale faite au pape souverain des Etats pontificaux, les émeutes anticléricales de Paris en 1830 entretiennent un climat de méfiance : les « libertés », pense-t-on, sont une machine de guerre contre l'Eglise et prétexte à l'oppression des fidèles. D'ailleurs le catholicisme s'est surtout maintenu dans la partie conservatrice des populations : clergé, noblesse, masses rurales. Dans ces milieux, amour de la religion traditionelle et attachement à l'Ancien Régime vont de pair. Or l'Ancien Régime n'est pas mort ; il se survit en Espagne, en Italie, dans l'empire Austro-Hongrois. Ces royaumes donnent encore le bon exemple d'une administration, d'une police, voire d'une armée employée à faire observer les lois d'Eglise. Deux faits concrets vont nous faire saisir ce que fut cette défense de la religion, non plus par les cruautés de l'inquisiteur, mais par les tracasseries du bureaucrate : à Vienne les étudiants doivent montrer des billets de confession avant de se présenter aux examens et leurs professeurs n'ont

droit de prendre que certains livres dans les bibliothèques universitaires[11].

Intellectuellement, les libéraux du XIXe siècle, quand ils pensent, sont des rationalistes, plus attentifs à l'exercice de la raison qu'au contenu de ses prises. Les catholiques ont leur vieille école, encore dominante dans l'enseignement des séminaires. Héritière des XVIIe et XVIIIe siècles, elle est aussi rationaliste, mais d'un rationalisme plus confiant en des principes bien établis qu'aux possibilités de découverte de l'esprit. A ces résidus de cartésianisme et de scolastique mélangés, la jeunesse cléricale préfère les traditionalismes et s'en prend au règne de la raison individuelle. On ne saurait se mettre plus loin du libéralisme. « A l'autorité de l'évidence, on veut substituer l'évidence de l'autorité » ; autrement dit, on croit atteindre la vérité dans la mesure où l'on adhère vitalement à la tradition qui fonde la vie sociale de l'homme (l'individu n'ayant par lui-même aucune certitude). D'autre part les traditionalistes (de Maistre, de Bonald) mettent peu de distance entre l'ordre de l'Ancien Régime, ses monarchies absolues, son Eglise fortement établie, et l'ordre de l'Univers directement voulu par Dieu. Malheureusement ce manque du sens de l'histoire et des médiations humaines est généralisé dans l'Eglise de ce début du XIXe siècle, bien au delà des milieux traditionalistes ; d'où l'opinion si répandue alors qu'un révolutionnaire est toujours un rebelle aux lois de Dieu.

Tandis que le grand nombre des catholiques comptent sur le trône pour protéger la foi et la situation de l'Eglise, d'autres avaient fort à se plaindre de leur roi. Ils se trouvaient brimés en tant que minorités à la fois ethniques

11. Cf. ces faits et d'autres semblables dans L. DE VILLEFOSSE, *Lamennais*, Paris, 1945, p. 144 ss. Sur l'ensemble de l'époque, cf. WEIL, *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral*, Paris, 1939 ; LEFLON, *La crise révolutionnaire* (Fliche et Martin, XX), Paris, 1949; SCHMIDLIN, *Histoire des papes de l'époque contemporaine*, Lyon, 1940.

et religieuses. Les Polonais étaient exacerbés jusqu'à la révolte par la tyrannie du tsar orthodoxe. L'Irlande grondait contre le joug britannique. Les Belges venaient de s'émanciper de la tutelle hollandaise et protestante. Chez eux, catholiques et libéraux avaient noué une explicite alliance en vue de l'affranchissement de la nation (cette alliance paraissait à l'époque presque contre-nature). La monarchie de juillet a laissé en France le souvenir d'un gouvernement, médiocre peut-être, mais débonnaire. En ces débuts pourtant les catholiques le craignaient, s'attendant à des vexations de la part de fonctionnaires voltairiens et étatistes. Pour se défendre, ils voulurent avoir leurs propres institutions (presse, écoles) et, afin de les obtenir, se décidèrent à entrer dans le jeu des libertés « modernes ». En 1830 se fonde une association, l'*Agence générale pour la défense de la liberté religieuse*. Des laïcs, usant de leurs droits de citoyens, se proposent de relayer les évêques dans le rôle d'interlocuteurs du gouvernement en matière de politique ecclésiastique.

Les catholiques de France se seraient sans doute contentés de défendre avec des méthodes nouvelles empruntées à la démocratie, les franchises et les droits de leur seule Eglise, s'ils n'avaient eu un inspirateur d'envergure et un journal de grand souffle. On devine que je parle de Lamennais et de *L'Avenir,* dont le premier numéro date du 16 octobre 1830. Par eux le public de l'*Agence* est appelé à dépasser un point de vue étroitement confessionnel : « La liberté de vos croix (les croix de chemin que l'administration faisait abattre), la liberté de vos temples dépend d'une liberté plus haute, la liberté complète de la conscience et de la vérité » (abbé Gerbet, numéro du 19 octobre). Lamennais lui-même avait précisé : « Nous voulons pour tout le monde, pour nous comme pour les autres, une liberté large, une indépendance absolue, sauf la soumission aux lois ; que chacun dans la limite de ces mêmes lois soit libre de penser, de parler, et d'agir, comme il voudra » (17 octobre).

Liberté de penser pour tous ! La demande va paraître inouïe, venant d'un prêtre ; en tout cas Lamennais prévoit l'objection : vous donnez à l'erreur les mêmes droits qu'à la vérité. Il répond : la Vérité se porte mieux au milieu des combats que bien gardée par une protection devenue en notre siècle illusoire et compromettante ; n'a-t-elle pas d'ailleurs sa puissance propre ? Puis la dignité de l'homme veut qu'il aille par lui-même au vrai dans la tension, à travers le risque d'erreur. « Dieu soit béni d'avoir fait l'homme une créature si élevée que la force conspire vainement contre son intelligence, et que la pensée n'ait ici d'autre juge que la pensée. Loin que l'ordre soit détruit par le libre combat de l'erreur contre la vérité, c'est ce combat même qui est l'ordre primitif et universel » (12 juin 1831).

Souvent Lamennais, ses adversaires aussi du reste, parle de la vérité de manière toute abstraite, comme si les débats ne tournaient pas autour de la vérité révélée. Souvent par contre la vérité est pour lui le message évangélique. Or ce message lui donne des raisons nouvelles et spécifiquement chrétiennes d'aimer la liberté. La liberté fut les débuts du christianisme. A son tour le christianisme est source de liberté pour le monde. « Il trouva le monde esclave, sa mission politique était de l'affranchir ; en proclamant le règne de l'intelligence, la suprématie de l'esprit sur la chair, de la raison sur la force, du droit sur le fait, il posa l'immuable et sacré fondement de la liberté » (30 juin 1831)[12]. Enfin, passé de l'Eglise, la liberté en est aussi l'avenir et la « régénération », à moins que les chrétiens ne sachent pas renoncer aux dégradantes tutelles qui les tiennent éloignés et des vraies aspirations du siècle et de leur vocation propre.

---

12. On constatera dans ce passage comment Lamennais passe vite, trop vite au gré d'un rigoureux censeur, du plan religieux et spirituel au plan politique. Il ne semble pas même avoir grande conscience de la différence des plans.

Cette liberté de l'avenir chez Lamennais ne coïncide pas avec les libertés des « libéraux » bourgeois, dont notre prophète dénonce l'individualisme. Il faut, bien sûr, réclamer l'indépendance des opinions, des associations, de la presse (les catholiques vont ajouter de l'enseignement) ; mais cela ne suffit pas. La liberté doit faire corps avec les aspirations profondes des peuples (en qui la philosophie mennaisienne place une espèce de « sens commun » infaillible). Que l'Eglise soit donc de cœur avec les nations, spécialement avec les nations opprimées comme la Pologne. Qu'elle soit aussi avec les prolétaires que la civilisation industrielle risque bien d'asservir (cf. article du 19 octobre)[13].

Les divers points du programme de *L'Avenir* aboutissaient tous à la demande de séparation de l'Eglise et de l'Etat. Les gens pressés résument même par elle l'action du journal. La séparation garantissait à tous la liberté de conscience ; elle affranchissait les catholiques de l'ingérence d'un gouvernement tatillon ; elle permettait à l'Eglise de se mettre résolument du côté du peuple. Concrètement elle se traduisait en France par la rupture du Concordat, la suppression du budget des cultes, une baisse de prestige extérieur pour les prélats. Cette condamnation à la pauvreté n'était pas pour déplaire au romantique Lamennais. « Ministres de celui qui naquit dans une crèche et mourut sur une croix, remontez à son origine, retrempez-vous volontairement dans la pauvreté, dans la souffrance, et la parole de Dieu souffrant et pauvre reprendra sur vos lèvres son efficacité première. Sans aucun appui que cette divine parole, descendez comme les douze

---

13. Les principaux articles de *L'Avenir* (1830-1832) sont conservés dans une publication intitulée *Articles de l'Avenir*, 7 vol., Louvain, 1832. Sur Lamennais, cf. DUINE, *Lamennais*, Paris, 1922 ; VALLÉRY-RADOT, *Lamennais ou le prêtre malgré lui*, Paris, 1931 ; CARCOPINO, *Les idées sociales de Lamennais*, Paris, 1942 ; ROUSSEL, *Lamennais*, Paris, 1957 ; C. CONSTANTIN, art. « Libéralisme catholique », dans *Dict. de théologie cath.*

pêcheurs au milieu des peuples et recommencez la conquête du monde » (article du 17 octobre).

Ce que disait Lamennais est à peu près ce que pense de nos jours le plus modéré des clercs (abstraction faite de sa philosophie fumeuse). De son temps, il ne pouvait qu'effrayer presque tout le monde et même ses amis. La campagne de *L'Avenir* eut un début de succès, qui après treize mois tomba. Surtout les évêques par gallicanisme, le gouvernement par crainte du bruit, la Russie et l'Autriche par conservatisme suscitaient au journal et aux journalistes des ennuis croissants. Lamennais, Montalembert, Lacordaire et Gerbet décidèrent d'en référer au Saint Siège et partirent à Rome (novembre 1831). Ils espéraient du nouveau pape Grégoire XVI accueil bienveillant et approbation.

L'Encyclique Mirari vos (1832)

Grégoire XVI, « un doctrinaire rigoureux, ignorant les accommodements, particulièrement soucieux de barrer la route à l'esprit révolutionnaire » (Latreille), était l'homme le moins fait pour approuver Lamennais. Son amour pour l'absolutisme était tel qu'on le verra accabler de reproches les Polonais écrasés par les troupes russes après une rébellion qu'il nous est difficile de ne pas justifier[14].

Le voyage à Rome des rédacteurs de *L'Avenir,* avec cette demande un peu indiscrète d'une approbation claironnée, devait plutôt indisposer le pontife. Les cabinets de Prusse et d'Autriche (présidés par le fameux Metternich) exerçaient une forte pression pour qu'on condamnât ces catholiques si enclins à rompre l'antique alliance entre le trône et l'autel. Les convictions de Grégoire XVI allaient dans le même sens ; il ne voulait pas se hâter cependant

---

14. Bref *Superiori anno* (9 juin 1832). L'influence de Lamennais sur les Polonais y est stigmatisée. Grégoire espère que le « puissant empereur » se montrera « bon » pour les révoltés pénitents. Le pape regrettera plus tard de s'être trompé sur le caractère fourbe et tyrannique du tsar.

et le Saint-Siège avait une vieille dette de reconnaissance envers Lamennais, promoteur dans une France encore très gallicane de l'ultramontanisme.

Quand Lamennais et ses compagnons quittèrent Rome, le Pape ne s'était pas prononcé sur leurs doctrines. Il s'arrangea pour que leur condamnation n'ait pas l'air de les atteindre personnellement. L'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832) se présentait comme la première encyclique que chaque nouveau pontife adresse à la chrétienté. Elle n'avait rien de joyeux, toute dirigée contre le malheur des temps. Certains passages seulement visaient Lamennais et la campagne de *L'Avenir*. En bref il leur était reproché de prétendre que l'Eglise avait besoin de « regénération », de prôner une liberté inconditionnée de la conscience et de la presse, de souhaiter la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Rien ne saurait être plus véhément que le ton employé pour réprouver la liberté de conscience. Qu'on en juge par cette citation du passage central :

> « De cette source empoisonnée de l'indifférentisme découle cette maxime absurde et fausse ou plutôt ce *délire,* à savoir qu'on doit procurer et garantir à chacun la liberté de conscience. A cette erreur pestilentielle aplanit la voie cette liberté entière et sans mesure d'opinions que l'on voit se répandant de toute part, pour la ruine de l'Eglise et de l'Etat et que certains dans leur impudence vont jusqu'à présenter comme un avantage pour la religion. Et qu'y a-t-il de pire dans les mœurs que la liberté de l'erreur ? »

Indifférentisme et naturalisme

De tels textes font peur. Pour se rassurer on se dit d'abord que le pape n'a jamais prétendu engager son infaillibilité dans cet écrit, acte du magistère « courant ». La violence des termes d'autre part[15] y est compensée par

---

15. Plusieurs de ces termes, dont *deliramentum,* sont empruntés à la condamnation par Pie VI de la Déclaration des droits de l'homme.

leur imprécision. Ainsi la liberté d'opinion n'est condamnable que si elle est entière et sans mesure (*plena atque immoderata*). Or qui ne met quelque mesure dans ses plus grands désirs d'anarchie ? L'histoire montre en tout cas que *Mirari vos* n'a pas mis fin au mouvement libéral catholique dont l'époque la plus prospère se situe justement entre 1830 et 1848.

Mais venons en à la liberté de conscience, base de toute liberté religieuse. Il est certain que Grégoire XVI est contre. « On ne saurait vouloir la procurer à chacun », dit-il. A la question de savoir si on peut l'accorder à quelques-uns pour des motifs particuliers, il ne répond pas.

Par ailleurs si la liberté religieuse est mauvaise, l'est davantage encore la source dont elle provient. Aucune raison même n'est donnée de la nocivité de la liberté de conscience, si ce n'est qu'elle provient de l'indifférentisme. Et nous comprenons bien que l'indifférentisme soit violemment repoussé au nom d'une foi, qui est décision et conviction.

L'indifférentisme dénoncé par le pape consiste précisément « en cette opinion funeste qu'on peut par une profession de foi quelconque obtenir le salut de l'âme, pourvu qu'on ait des mœurs conformes à la justice et à la probité ». Effectivement les promoteurs de l'idée de tolérance du XVIe au XIXe siècle ont le plus souvent professé quelque chose de cet indifférentisme moralisant. Erasme cherche la paix entre les confessions chrétiennes au prix de certaines incuriosités dogmatiques et par une mise d'accent sur l'éthique. Grégoire XVI n'eût pu le condamner, je crois, mais déjà Castellion est indifférentiste au sens de l'encyclique. Mais c'est l'attitude d'un Locke qui semble le plus directement visée par notre texte, lorsqu'il dit : « Ce serait une chose bienséante aux hommes de s'appliquer avec plus de soin et d'exactitude à l'observation des lois naturelles, et d'être moins impérieux et moins décisifs à imposer aux autres le sens qu'ils donnent aux vérités que la Révélation nous propose (*Essai sur la Tolérance*, III, c. 9, 23).

On voit bien le chemin qui mène de l'indifférentisme à la tolérance. Par contre la liberté religieuse peut fort bien se défendre par de tout autres voies. *L'Avenir* par exemple rejette vigoureusement l'idée que toutes les affirmations se valent et l'on y lit sans ambages : « La tolérance civile n'est nullement l'indifférence religieuse » (2 juillet 1831). Elle repose sur l'incompétence de l'état en matière de conscience et surtout en matière de vérités révélées. Que vaut aux yeux de Grégoire XVI une liberté ainsi fondée ? On ne saurait le dire, puisque son encyclique ne sort pas de l'hypothèse d'un libéralisme issu de l'indifférentisme, et tenant de lui sa nocivité. Les catholiques d'aujourd'hui veulent presque tous la coexistence et même l'entente de toutes les religions et doctrines compatibles avec un ordre social humain, sans pour autant proclamer l'égalité de toutes dans l'ordre absolu des valeurs. Avec raison, ils ne se sentent plus concernés par la condamnation de *Mirari vos*. Ils doivent seulement faire attention à ce que leur volonté d'ouverture ne leur fasse en rien perdre le sens de ces valeurs de foi qu'ils « portent dans des vases fragiles ».

Grégoire XVI se prononce aussi contre la séparation de l'Eglise et de l'Etat[16]. Invinciblement on pense à l'entraide entre le pontife et ces monarques aux trônes chancelants qui ne finissent pas de se croire de « droit divin ». L'encyclique parle en termes médiévaux de l'harmonie à maintenir entre l'*imperium* et le *sacerdotium*.

La pensée du pape sur ce point peut être complétée par celle de son successeur immédiat, Pie IX. Dans l'encyclique *Quanta cura,* il condamne à son tour la séparation de l'Eglise et de l'Etat et ses corollaires : sécularisation de la vie publique, égalité des cultes devant la loi. Tout cela relève du *naturalisme,* dit-il. Que signifie ici ce

---

16. Cf. DENZINGER, 1615. La question de la liberté religieuse et celle de la Séparation sont de soi différentes. Historiquement elles sont très liées, du moins au XIX[e] siècle.

terme ? Il désigne l'attitude de ceux qui, en un domaine donné, « ne tiennent pas plus compte de la religion que si elle n'existait pas ». Equivalemment nous dirons : est naturaliste toute conduite qui laisse supposer qu'un secteur du réel échappe totalement à l'histoire du salut.

Mais n'y a-t-il pas moyen de savoir que le Royaume concerne tous les hommes et le tout de l'homme, agir en conséquence, et pourtant ne pas spécialement désirer vivre dans un pays « catholique » ?

III. LA LIBERTÉ COMME CONCESSION

Après le Syllabus : *thèse et hypothèse*

L'éclairage prudent, mais tout négatif et combien partiel, que Grégoire XVI projetait sur le problème de la tolérance, son style belliqueux et outrancier se retrouvent dans l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* de Pie IX (1864). Une troisième fois depuis le pontificat de Pie VI, la liberté religieuse était par un pape qualifiée de *délire*. Non seulement les tenants des droits illimités de la conscience, mais bien tout esprit tant soit peu irénique et concessif, étaient réduits au désespoir. Pensons par exemple à l'effet produit par la proposition 78 du *Syllabus* : elle blâme la nation catholique où la loi pourvoirait « à ce que les immigrants puissent exercer publiquement leur culte quel qu'il soit ».

On sait la tempête que souleva la parution du *Syllabus*, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Eglise. Des fidèles se demandaient s'ils pourraient se prévaloir des libertés « modernes » dans leur action politico-religieuse. Les catholiques libéraux (en France autour de Montalembert et du *Correspondant*) semblent aux abois. Catholiques intransigeants et anticléricaux se liguent pour leur faire sentir qu'on ne saurait être à la fois pour Rome et pour la liberté.

C'est alors qu'apparut la fameuse distinction entre la thèse et l'hypothèse, comme moyen de calmer les esprits

et de ménager des possibilités d'action pour l'avenir. On a longtemps cru qu'elle venait des catholiques libéraux, étant pour eux planche de salut. En fait elle se lit pour la première fois dans un article d'un journaliste romain, rendant compte du congrès de Malines (*Civilta cattolica* du 2 octobre 1863, donc un peu avant le *Syllabus*). La distinction explique qu'on puisse à la fois dire ce que les papes ont exprimé sur les libertés modernes et accepter l'éloge que vient d'en faire Montalembert en Belgique. « Ces libertés modernes à titre de thèse, c'est-à-dire comme principes universels concernant la nature humaine en elle-même et l'ordre divin du monde, sont absolument condamnables... Mais à titre d'hypothèse, c'est-à-dire comme dispositions appropriées aux conditions spéciales de tels ou tels pays, elles peuvent être légitimes et les catholiques peuvent les aimer et les défendre »[17].

En un mot, la « thèse » représente la règle de conduite idéale ; « l'hypothèse », la règle de conduite qui tient compte des circonstances et du temps.

La distinction fut appliquée aux propositions du *Syllabus* devant le grand public par Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, dans une brochure intitulée *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre* (janvier 1865). D'après l'exégèse du prélat, la plupart des catholiques, vivant dans l'hypothèse, continuaient en toute sûreté de conscience à user des libertés modernes, à les accorder aux autres (y compris la liberté des cultes non catholiques) ; il leur suffisait d'admettre que cette situation ne correspondait pas à l'idéal.

La brochure de l'évêque d'Orléans attint pleinement son but ; elle imposa à un très large public (plus de cent

---

17. Cf. LECLER, « A propos de la distinction de la thèse et de l'hypothèse », dans *Rech. Sc. Relig.*, XLI (1953), p. 530. Dans *Le pontificat de Pie IX* (Fliche et Martin, XXI), AUBERT voit le premier emploi de la distinction dans une lettre d'Antonelli à Napoléon III, qui était ou affectait d'être choqué par le *Syllabus*.

mille exemplaires vendus en trois semaines) son interprétation bénigne du *Syllabus*. Des centaines d'évêques en différents pays donnaient des explications analogues.

Le pape lui-même louait la brochure, ce qui lui donnait le poids d'un commentaire officiel. Suivre les efforts de Louis Veuillot pour faire approuver lui aussi son interprétation intransigeante de l'encyclique (dans son *Illusion libérale*) n'est que de la petite histoire ; car, même si Pie IX a bien compris et goûté Veuillot, il ne rétracta jamais l'approbation donnée à Dupanloup.

La distinction entre thèse et hypothèse irritait les catholiques intransigeants : par sa faute leur échappaient les avantages qu'ils escomptaient du *Syllabus*. Elle n'enchantait pas les incroyants. Certains confondaient hypothèse et possibilité immédiate, la prétendue tolérance des catholiques leur paraissait donc forcée et hypocrite. De toute manière la thèse restait, menace en suspens : Dupanloup lui-même faisait un devoir aux fidèles de rapprocher, autant qu'ils le peuvent, l'hypothèse de la thèse.

Parmi les penseurs catholiques, il en était au moins un qui pensait pouvoir défendre les libertés « modernes » sans avoir recours à la distinction de Dupanloup : c'était Mgr Maret ; il s'en ouvrit au pape dans un mémoire qui fit peu de bruit (janvier 1865). Pour lui, les droits de la conscience font partie de la thèse et non de l'hypothèse ; ils découlent d'une analyse de la nature humaine et de la liberté morale et n'entravent en rien les droits de la raison et de la religion « qui subsistent au dessus de la liberté pour en régler l'usage ». Sur un autre terrain, Maret prônait une alliance de forme nouvelle entre Eglise et Etat, non plus un régime d'union légale et politique, mais une union toute morale.

Maret était en 1865 un isolé. La distinction de la thèse et de l'hypothèse allait triompher. Les libertés « modernes » (celle de la conscience, celle du culte en particulier) étaient accueillies dans la conscience de l'Eglise comme une solution de rechange : elles faisaient figure de moin-

dre mal, encore qu'on pût aussi les accepter « en vue d'un bien meilleur », tel que la vraie concorde entre citoyens. Disons aussi que l'expérience de la démocratie, que la fameuse distinction autorisait, allait de plus en plus apprendre aux chrétiens à parler des libertés autrement que comme d'un phénomène regrettable et délirant.

De Léon XIII à Pie XII

Pie IX avait approuvé Mgr Dupanloup, mais n'avait pas lui-même usé de sa fameuse distinction. Léon XIII se réfère manifestement à elle dans ses deux encycliques *Immortale Dei* (1885) et *Libertas praestantissimum* (1888) : « Personne n'a le droit d'accuser l'Eglise d'être l'ennemie soit d'une juste tolérance, soit d'une saine et légitime liberté. En effet, si l'Eglise juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion (thèse), elle ne condamne pas pour cela les chefs d'Etat qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun sa place dans l'Etat (hypothèse) »[18].

En dépit de sa réputation de « pape libéral », Léon XIII insistait fortement sur la thèse. En même temps il l'appuyait par une vaste synthèse doctrinale sur la liberté : la société est tenue à favoriser le plein épanouissement de l'homme ; or l'homme, foncièrement libre, ne se réalise, n'atteint sa fin véritable que par et dans le libre exercice de sa volonté vers le vrai et vers le bien ; donc, autant les lois doivent respecter et même promouvoir la liberté des bons, autant ont-elles à décourager et à endiguer la liberté

18. *Immortale Dei* (*Dz.* 1874). C'est nous qui avons introduit dans le texte les mots « thèse » et « hypothèse ». Ce qui suit immédiatement touche la tolérance à l'égard de la conscience du païen et ne fait pas partie de l'hypothèse, puisque l'Eglise a toujours admis cette tolérance comme principe, étant donné la liberté de l'acte de foi. La doctrine de la liberté chez Léon XIII est brièvement mais substantiellement résumée par LECLERCQ, *La liberté d'opinion et les catholiques*, Paris, 1963, p. 191 ss.

des méchants et de ceux qui veulent se soustraire et soustraire les autres à Dieu. Ce mode de raisonnement nous ramène à la scolastique dont Léon XIII avait favorisé la renaissance pour le plus grand bien des études ecclésiastiques. Cependant, il faut bien le dire, le lecteur d'aujourd'hui est mal impressionné par le rationalisme des encycliques de notre pape. La vérité chrétienne est trop traitée comme un élément intellectuel, qui tombe sous le coup du sens commun de l'humanité. Ainsi le législateur (du moins dans la « thèse ») doit refuser l'égalité, sinon la liberté des cultes car « il est nécessaire de professer une religion dans la société, et il faut professer celle qui est la seule vraie et que l'on reconnaît sans peine, au moins dans les pays catholiques, aux signes de vérité dont elle porte en elle l'éclatant caractère » (*Libertas*). Dans le fond Léon XIII, comme les gens du Moyen-Age, pense que la question de la foi est assez simple : « Quant à décider quelle religion est la vraie, cela n'est pas difficile à quiconque voudra en juger avec prudence et sincérité » (*Immortale Dei*).

Parlant des libertés modernes, les successeurs de Léon XIII, Pie XI et Pie XII surtout, en parlent de plus en plus comme d'un bien. Ils ne renoncent pas à la thèse, mais ils vivent dans l'hypothèse. L'Eglise se tourne vers ses missions lointaines, et par ailleurs il y a si peu de nations catholiques. Que souhaiter de mieux en fait pour le progrès de la foi que le « régime commun » c'est-à-dire la reconnaissance pour un chacun du droit de propager et de vivre sa croyance ? Puis, après la première guerre mondiale, sonne l'heure des totalitarismes : l'ampleur des crimes commis par eux contre l'homme et contre l'esprit fait de l'Eglise l'alliée naturelle des démocraties. Liberté de religion et démocratie sont deux notions sans doute bien distinctes en pure pensée, mais non plus dans notre monde pluraliste et sécularisé. Il n'est plus qu'un seul choix : ou liberté ou oppression des consciences : la troisième solution : protection des bonnes consciences, si elle

a jamais existé un jour, est totalement disparue de nos perspectives historiques. L'Eglise s'en rend compte et ses interventions dans le domaine politique tournent de plus en plus à être protestation contre l'oppression des consciences chrétiennes et autres[19].



Cette liberté que nous avons successivement présentée comme une tentation, comme un délire, comme une concession, sera-t-elle bientôt acceptée comme une *valeur* dans la conscience de l'Eglise ? Nous sommes plus que tenté de le croire, à lire certains documents récents, rares il est vrai et insuffisamment explicites, mais déjà significatifs. Puisse le Concile nous combler sur ce point !

Régis-Claude GEREST, o. p.

---

19. On nous excusera de ne pas faire de citations. Elles ne pourraient être que trop abondantes. *Mit brennender Sorge* (1938) et *Summi Pontificatus* (1939) nous paraissent marquer un tournant, non dans la pensée, mais dans la sensibilisation de l'Eglise au problème des libertés. Sur le « régime commun », voir *Rerum Ecclesiæ* (1926) et sur le contentement de Pie XI d'avoir à lutter pour la liberté des consciences, *Non abbiamo bisogno* (1931).

LA LIBERTÉ DE L'ACTE DE FOI

A l'observateur du dehors, l'Eglise peut sembler une habile tacticienne. Un siècle après la promulgation du *Syllabus,* quelques siècles après avoir béni l'Inquisition, voilà qu'un concile se prépare à proclamer la liberté en matière de religion. Serait-ce parce que l'Eglise, se sentant minoritaire, et faisant contre mauvaise fortune bon cœur, se voit contrainte, pour sauvegarder sa propre liberté, de reconnaître la liberté de tout homme dans sa relation à Dieu ? N'est-ce pas ce que laisserait entendre cette déclaration attribuée, faussement d'ailleurs, à Louis Veuillot : « Quand nous sommes en minorité, aurait-il répondu à ses adversaires libéraux, nous réclamons la liberté au nom de vos principes ; quand nous sommes en majorité, nous vous la refusons au nom des nôtres » ? Sans doute reste-t-il quelque chose de cette mentalité derrière la fameuse distinction de la thèse et de l'hypothèse, distinction si inadéquate et si dangereuse qu'on aimerait la voir définitivement abandonnée.

Il est clair que l'affirmation par le concile de la libre relation à Dieu déborde toute considération tactique. Si la conscience prise par l'Eglise de ne représenter qu'une petite fraction de l'humanité a joué un rôle dans la genèse de cette affirmation, c'est en tant qu'elle lui a permis de sortir du rêve de la chrétienté, de poser authentiquement, sans doute pour la première fois de son histoire, le problème de la liberté religieuse, et d'y répondre positivement en retrouvant le chemin de ses sources les plus profondes et les plus vives. Tant il est vrai que, pour

l'Eglise, l'histoire est ce miroir ambigu qui, tantôt obnubile, tantôt laisse transparaître la vérité dont elle vit.

La reconnaissance du libre accès de la conscience à Dieu n'est pas pour le Christianisme on ne sait quelle concession aux misères du temps, ni quelque élément accessoire de sa vision du monde, elle lui est essentielle. On l'a souvent proclamé : la foi est libre ou elle n'est pas. En d'autres termes, la liberté est pour l'acte de foi la condition même de sa possibilité et de son existence. Après Tertullien, saint Athanase, saint Hilaire, saint Augustin répète que « l'homme ne peut croire que s'il le veut », et les conciles de Trente et de Vatican I leur font écho[1]. C'est cette affirmation centrale en Christianisme que nous voudrions ici expliciter quelque peu. Mais auparavant il nous faut répondre brièvement à une question préalable, posée par l'insertion même de ces pages dans un ensemble consacré à la liberté religieuse : dans quelle mesure l'affirmation de la liberté de la foi fonde-t-elle la reconnaissance de toute liberté religieuse ?

Liberté religieuse et liberté de l'acte de foi

Il est certain que le problème de la liberté religieuse déborde en un sens celui de la liberté de l'acte de foi. Car il ne s'agit pas seulement de revendiquer pour tout homme le libre accès au Dieu de Jésus-Christ, de telle sorte que l'Eglise reconnaisse qu'en aucun cas elle ne peut forcer une conscience à embrasser le christianisme. Il s'agit plus amplement d'attester que nul ne peut être entravé dans sa relation à Dieu, quelle qu'elle soit, même thématisée en dehors de la sphère chrétienne. Tant à cause de la transcendance de son objet qu'à cause du libre-arbitre inaliénable de l'homme, toute relation religieuse s'inscrit en effet nécessairement dans l'horizon de la li-

---

1. DENZINGER, *Ench. Symbol.*, éd. 32, n° 1525, 3010, 3035 ; pour les témoignages patristiques, cf. J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, 1955, t. I.

berté. Il est important de manifester les bases anthropologiques de cette affirmation, qui repose sur une juste saisie du rapport entre la conscience et la vérité. La critique de la formule : « l'erreur n'a pas de droits », n'est plus à faire[2]. On en a souvent indiqué le paralogisme, en montrant comment elle implique une erreur sur la vérité même, qui certes peut être définie objectivement, mais qui n'atteint concrètement l'homme, seul sujet de droit, que par la médiation d'un acte personnel et libre, que par un enfantement de la conscience. Nous n'avons pas à revenir ici sur ces données de droit naturel.

On a parfois regretté (notamment du côté protestant) que le chapitre conciliaire sur la liberté religieuse fasse passer au premier plan de ses justifications ces impératifs d'ordre naturel, au lieu de fonder d'emblée son enseignement sur la nature même des réalités évangéliques. Il y a sans doute à la base de cette critique une méconnaissance de la portée universelle de la déclaration conciliaire: le problème de la liberté religieuse déborde concrètement, répétons-le, celui de la liberté de l'acte de foi. En s'adressant au monde entier, l'Eglise veut attester, dans un langage accessible à tous les hommes de bonne volonté, cette liberté de choix, que le philosophe appelle droit naturel et qui, aux yeux du chrétien, est une donnée fondamentale du message biblique : l'homme est créé à l'image de Dieu (*Gen.*, I, 26) ; la liberté de Dieu l'engendre libre.

Le théologien cependant n'est pas sans partager le regret que nous avons signalé. Car la lumière ultime projetée sur la liberté de l'option religieuse émane de la Révélation, pour autant que celle-ci nous dévoile la nature du véritable et définitif rapport entre Dieu et homme,

---

2. Voir par ex. G. MARTELET, *La liberté religieuse*, dans *Revue de l'Action populaire*, juillet 1964, p. 788 s. ; J. ELLUL, *Le droit à l'erreur*, dans *Bull. du cercle Saint Jean-Baptiste*, avril 1964, p. 22 s. Sur le rapport entre liberté et vérité, voir les excellentes analyses de H. URS VON BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, Paris, 1952, p. 63 s.

dont toute relation religieuse d'ordre naturel ne peut être qu'une approche provisoire et imparfaite. Accepter la perspective intégralement évangélique de l'accès libre de l'homme au Dieu de Jésus-Christ comme fondement de toute liberté religieuse, ce n'est en rien mépriser les données de droit naturel, mais c'est les situer à leur juste place dans la totalité du dessein divin, les saisir comme des implications anthropologiques de la Révélation elle-même. La liberté, qui est dans l'ordre de la création la caractéristique propre de l'homme, est suprêmement révélée dans l'ordre définitif de la recréation. A ce titre, il faut dire que, loin d'en être un élément accessoire, l'affirmation du caractère libre de la foi est l'élément essentiel de toute proposition spécifiquement chrétienne concernant la liberté religieuse, car elle en est l'ultime dévoilement.

La Révélation, dialogue de la liberté divine et de la liberté humaine

Le temps n'est plus où la structure de la Révélation était conçue selon des catégories presque exclusivement intellectualistes, où la foi n'était considérée que comme l'adhésion de l'esprit à un certain nombre de vérités venues d'en haut, et réfractant la Vérité Première[3]. Ce langage abstrait, dont le premier concile du Vatican était encore tributaire, outre qu'il ne rendait plus le climat biblique de la Révélation, laissait échapper la caractéristique majeure de la rencontre de l'homme et de Dieu, son inter-personnalité. Et, pour le dire en passant, cette formulation intellectualiste de la Révélation n'a pas été sans affecter gravement la position du problème de la liberté religieuse dans les siècles passés.

Que Dieu soit tout-à-coup Quelqu'un pour moi et qu'en Jésus-Christ il m'offre librement et gratuitement

---

3. J. MOUROUX a montré comment, pour la grande théologie médiévale, cette notion de Vérité première s'inscrivait dans un horizon personnaliste (*Je crois en toi,* Paris, 1949, p. 15 s.).

son amitié, infiniment plus que ce à quoi peut prétendre ma nature, et ma nature soumise à la loi du péché, telle est, dans sa surabondance et sa simplicité, la Bonne Nouvelle du salut. Dieu ne fait pas la conquête de l'homme, il ne s'impose pas à lui par quelque éblouissement d'évidence, il ne le force pas à plier les genoux comme l'esclave devant son maître. Le Dieu vivant entre en dialogue avec un homme debout, cet homme libre qui est l'« image de sa propre nature » (*Sag.*, 2, 23), « à peine moindre qu'un dieu, couronné de gloire et de splendeur » (*Ps.*, 8, 6). Quel texte néo-testamentaire exprime mieux l'appel lancé par la liberté divine à la liberté humaine, à entrer dans l'aventure d'une amitié réciproque, que ce verset de l'*Apocalypse* : « Voici que je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi » (*Apoc.*, 3, 20) ?

Ainsi la liberté des deux partenaires est-elle inscrite dans la structure même de la relation amicale qu'entend nouer Dieu avec l'homme. On pourrait en dégager les implications à partir de l'analogie de l'amitié humaine[4]. Il n'y a reconnaissance amicale d'une personne par une autre que par le transfert intentionnel, librement consenti, de l'une en l'autre ; il n'y a amitié que sur la base de cette libre reconnaissance. C'est dire que la rencontre entre Dieu et l'homme ne s'instaure que dans l'accueil d'un amour librement exercé. La Révélation par Jésus-Christ du vrai visage de Dieu : « Dieu est Amour » (*I Jean*, 4, 16), en quoi culmine le message évangélique, est du même coup la révélation de la seule relation désormais possible entre le Dieu vivant et l'homme, la relation amicale, avec son exigence de liberté et de gratuité.

Il est clair dès lors que l'acte de foi, par lequel l'homme accepte la proposition divine, ne peut être qu'un acte libre, sous peine de ruiner dans son essence même

4. Cf. N. DUNAS, *Connaissance de la Foi*, Paris, 1963, p. 60 s.

la relation à Dieu. A telle enseigne que la liberté de l'option mesure l'authenticité de l'acte de foi : pour autant que l'exercice du libre-arbitre est entravé, la réalité même de la foi est atrophiée. L'homme est remis à son conseil (*Eccli.*, 15, 14), placé devant un choix dont il devra décider en toute liberté. Il peut tenir tête à Dieu, se rendre sourd à son invite, refuser d'aimer. D'un pôle à l'autre de son unique dessein, Dieu est fidèle à la grandeur et à la dignité de celui, dont, dès l'origine, il a projeté de faire le libre partenaire d'une alliance fondée sur l'amour. Ceci implique pour l'homme la possibilité radicale de choisir son destin contre Dieu. L'histoire biblique nous montre concrètement comment Dieu respecte l'indépendance de l'homme. N'eût-il pas pu éviter qu'Adam brisât avec lui et que Judas trahît ? Mais, dans cette illusoire hypothèse, c'en eût été fait et de l'homme et de Dieu, et de leur alliance. Ce que les théologiens nomment la « permission divine du péché », ce que tout être humain éprouve, parfois avec scandale, comme le silence de Dieu devant le déchaînement du mal, n'est que l'expression de cette fidélité divine au libre choix de l'homme, maître de son destin.

La foi au Dieu caché

Il n'est d'exercice de la liberté humaine qu'en référence à la vérité perçue par la conscience. Tout choix de la volonté est option par rapport à un contenu intelligible qui détermine de façon plus ou moins nécessitante le libre-arbitre, lui dessine la forme de son projet. A partir du moment où l'homme, fuyant l'existence superficielle, accepte de rejoindre sa propre vérité, il n'a de cesse de rechercher la vérité totale et d'y conformer librement son agir. Or il est pour le libre-arbitre des vérités nécessitantes, devant lesquelles toute possibilité de choix s'évanouit, car, par elles-mêmes, elles sont contraignantes. C'est le cas de toute vérité d'évidence, médiate ou immédiate. Lorsque le mathématicien résout, par un raison-

nement rigoureux, une équation dans un système donné, il est affronté à une vérité qui détermine, de façon nécessaire, son intelligence, et, du même coup, devient exigence pour sa volonté. Face à une telle vérité, il n'y a plus d'espace libre pour le choix.

Cependant, lorsqu'il s'agit de la vérité et de la réalité ultimes, de Dieu, il n'en va pas ainsi. Dieu est par essence un Dieu caché à l'homme. En deçà de la Révélation, parce qu'il est le Tout-Autre, il échappe à ma prise. S'il m'arrive de le rencontrer, au terme d'un chemin escarpé, comme l'au delà de toutes les limites, c'est dans la nuit, « à tâtons » (*Actes*, 17, 27). Devant cette présence sans visage, l'attitude de l'esprit ne peut être que d'attente et d'interrogation ; elle est déjà une foi, comme K. Jaspers notamment l'a montré. Nulle évidence ne vient clore la recherche de vérité et fixer la volonté. Le clair-obscur est la loi de cette approche de Dieu. La transcendance même de Dieu ouvre son espace au déploiement de la liberté.

Mais qu'advient-il lorsque la vérité en personne se dévoile, lorsque celui qui peut dire, non seulement : « J'annonce la vérité », mais : « Je suis la Vérité » (*Jean*, 14, 6), se livre au regard des hommes ? Devant lui, Pilate peut encore poser la question : « Qu'est-ce que la vérité ? » (*Jean*, 18, 38). Car au moment même où il se révèle, Dieu ne cesse d'être caché. De nouveau, il faut reconnaître avec Isaïe : « Vraiment tu es le Dieu caché » (*Is.*, 45, 15). Dans la révélation même de son mystère, Dieu échappe à notre saisie et refuse d' « éclater aux esprits », avec la clarté de l'évidence.

Pascal a su exprimer en maints textes ce paradoxe du voilement de Dieu se dévoilant. « Que disent les prophètes de Jésus-Christ ? Qu'il sera évidemment Dieu ? Non, mais qu'il est un Dieu véritablement caché ; qu'il sera méconnu ; qu'on ne pensera pas que ce soit lui ; qu'il sera une pierre d'achoppement, à laquelle plusieurs heurte-

ront »[5]. La kénose du Verbe, « s'anéantissant lui-même en prenant la condition d'esclave » (*Phil.*, 2, 7), est tout à la fois dissimulation et suprême révélation du Mystère. Cette dissimulation, qui culmine dans la mort du Christ et l'apparent abandon du Père (*Matth.*, 27, 46), est inscrite dans la médiation humaine choisie par Dieu pour attester son dessein d'amour. Comme le Fils de Dieu nous rencontre dans l'obscurité de la chair et des contingences historiques, sa Parole nous atteint par le truchement d'un langage humain, qui, par structure, filtre et cache son Mystère, autant qu'il l'annonce. Car, s'il est vrai que la parole humaine peut porter la Révélation, pour autant que la création du monde par Dieu fonde entre elles une communauté sémantique originaire, il reste que la distance infinie, qui sépare les réalités humaines des réalités divines, ne peut être surmontée. Cet essentiel retirement de Dieu au delà des médiations créées qui pourtant le révèlent, cette dissimulation de la Vérité absolue dans l'humilité et l'impuissance humaine du Christ crucifié, est le mode, lui-même révélateur, sous lequel le Dieu vivant, parce qu'il est personne et amour, convoque l'homme à partager son intimité.

Il en résulte que le clair-obscur demeure la loi de cette Révélation et que, devant elle, le libre-arbitre n'est pas nécessité par l'évidence intellectuelle. Face au Mystère, la raison est dans l'incertitude et la liberté devra choisir en risquant. Dévoilée et voilée, la Parole de Dieu laisse ouverte la possibilité du oui et du non de l'homme. Provoquant la liberté sans la contraindre, elle ouvre le champ, et à la foi, et à l'incrédulité. C'est ce que Peter Wust a su exprimer dans des pages admirables et peut-être trop peu connues. « Par l'ambiguïté dans laquelle il s'enveloppe, écrit-il notamment, le Dieu vivant donne à l'incrédulité elle-même une forte chance positive. Car Dieu est

5. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 751, cf. n° 194, 242, 288, 518, 585, 586.

suffisamment dévoilé pour que le croyant de bonne volonté puisse y voir clair. Mais il est en même temps suffisamment voilé et enveloppé de mystère pour que l'incroyant puisse trouver à sa décision négative une certaine justification rationnelle. L'incrédulité et la foi ont donc place, toutes deux à égalité, dans le domaine universel où se joue le drame du salut »[6].

Faut-il émettre cette banalité que le clair-obscur n'est pas l'obscurité totale, que, par conséquent, l'homme sera en mesure de justifier rationnellement pour une part son adhésion au Mystère et que l'acte de foi ne sera pas un choix dans l'absurde ? Dans le champ humain d'observation, des signes de l'authenticité du message divin apparaîtront, la cohérence de la Parole de Dieu avec les requêtes les plus profondes de l'homme se manifestera, montrant qu'il est raisonnable de donner foi à la proposition divine. Cette crédibilité du Christianisme, dont la grâce justifiante assurera la reconnaissance plénière, est déjà perceptible à l'homme en marche vers la foi. Nous ne pouvons ici entrer dans les développements que requerrait l'analyse de cette crédibilité[7]. Soulignons du moins ce qui nous paraît essentiel pour éclairer la situation de la liberté dans l'acte de foi.

D'une part, la certitude de la crédibilité du fait chrétien, aussi forte qu'elle soit, ne peut contraindre l'intelligence à l'adhésion de foi. L'évidence hypothétique que la Parole est croyable n'est point l'évidence qu'elle doit être crue parce que Dieu s'y révèle ; il y a entre les deux termes une dénivellation insurmontable. D'autre part, il est illusoire de penser que la certitude de crédibilité provienne de quelque évidence logique, contraignante pour l'esprit. Ce fut naguère le rêve vain et pernicieux des tenants d'une apologétique rationaliste, qui aboutissait à

6. P. Wust, *Incertitude et risque*, Neuchâtel, 1957, p. 141 s. (texte cité : p. 148).

7. Cf. N. Dunas, *op. cit.*, p. 88 s.

une sorte de « terrorisme intellectuel », selon l'expression de J. Ellul[8]. Rêve pernicieux, car il reposait précisément sur une méconnaissance de la structure personnelle de la Révélation, oubliant que les signes de crédibilité (particulièrement le miracle) ne sont pas d'ordre démonstratif, mais d'ordre interpellatif, parce qu'ils appartiennent eux-mêmes à l'univers du dialogue entre la liberté divine et la liberté humaine, comme autant d'invitations faites par le cœur de Dieu au cœur de l'homme, et que, partant, ils sont soumis eux aussi à la dialectique du voilement et du dévoilement. « Bien que Jésus eût opéré tant de signes en leur présence, les juifs ne croyaient pas en lui » (*Jean*, 12, 37). Les signes ne sont pas des coups de force, les jeux ne sont pas faits, le libre-arbitre est toujours devant le choix : foi ou incrédulité. Quel chemin prendra la liberté ?

La foi, engagement de la liberté

Dans cette condition particulière d'inévidence, l'adhésion de l'homme au Mystère révélé constitue une démarche spirituelle dont le cœur est la liberté. Au plan de l'intelligence, elle apparaît comme une croyance, et comme une croyance fondée sur un témoignage, ce qui est indiquer son infériorité structurelle en valeur de raison. Mais si la foi est croyance, et en cela elle se manifeste comme consentement à une vérité reçue, elle est aussi et surtout confiance. De même que l'élément croyance souligne le pôle représentatif de la foi, l'élément confiance en indique le pôle volontaire. La confiance situe d'emblée la foi dans sa véritable sphère, celle de la rencontre interpersonnelle. Elle est remise de soi à un autre, consentement à voir avec les yeux d'un autre, parce qu'on sait que lui voit de ses propres yeux la lumière qu'il veut partager : on se fie à lui. Lorsque saint Paul, au terme de sa vie, confesse : « Je sais *en qui* j'ai mis ma foi »

8. *Art. cit.*, p. 29.

(*2 Tim*, I, 12), il exprime clairement cette confiance qui est au centre de l'acte de foi. Or qu'y a-t-il de plus volontaire, de plus libre que cette confiance accordée à autrui ?

Il suit que l'acte de foi repose sur une reconnaissance d'ordre éminemment personnel, dont l'intelligence raisonneuse n'est pas l'instrument adéquat. La décision reviendra en dernier ressort à la volonté libre, au « cœur », source de toute reconnaissance personnelle, intuitive et amoureuse[9]. La rencontre avec le Dieu vivant naîtra librement d'une affinité ressentie, d'une connaturalité mystérieusement éprouvée, d'une sympathie expérimentée pour le témoin, Jésus-Christ, et sa parole. La volonté libre a donc un rôle original dans l'acte de foi, que la théologie traditionnelle exprime avec précision en disant qu'elle intervient, non seulement dans l'exercice de ce connaître particulier qu'est la foi, mais encore dans sa spécification. Autrement dit, c'est l'amour qui fait entrer dans la vérité du Dieu vivant ; c'est lui seul qui peut être la réponse au Christ, convoquant l'homme à entrer, à sa suite, dans l'intimité trinitaire. Dans le dialogue entre Dieu et l'homme, celui-ci est toujours renvoyé à une question de confiance et, partant, à un engagement de la liberté. La confiance accordée, c'est pour lui la possibilité d'une saisie, obscure et pourtant sûre, du visage de Dieu caché sous le voile des médiations, car la remise de soi à Jésus-Christ, comme à l'ami qui est aussi le Maître de vérité, fait entrer l'homme, par cette communication des consciences qu'opère l'amour, dans la sphère même du Mystère. Dans la confiance faite librement au Christ, ce qui n'était encore que croyance, grevée d'incertitude, est ressaisi par la personne comme participation, nocturne mais éminemment certaine, à la connaissance même que le Fils a de son Père.

---

9. « Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison » (PASCAL, éd. Br. n° 278).

Il est un rapport plus radical encore entre la foi et la liberté, pour autant que la foi concerne, non pas quelque canton périphérique de la destinée de l'homme, mais le sens même de son existence. L'acte de foi au Dieu vivant est le recueillement de ce que je suis dans l'horizon du sens achevé, mais dont la tonalité ne sera dévoilée qu'à la fin des temps ; il en est la synthèse inaugurée. C'est pourquoi cet engagement est l'épreuve de mon destin, de cette liberté qui me constitue homme en face de Dieu. Ainsi le cheminement vers le Dieu de Jésus-Christ passe par un « retour au pays natal », au jaillissement de la liberté, et c'est à ce point de jaillissement, qu'on peut désigner sous le nom de « cœur » (la « *voluntas ut natura* » des anciens en est proche), que vient me saisir l'interpellation divine. « On se prépare à devenir attentif au Christianisme, écrivait Kierkegaard, non par la lecture de livres, ni par des perspectives historico-mondiales, mais par l'approfondissement dans l'existence »[10]. La convocation de Dieu en appelle à l'existence authentique ; la liberté est conviée à quitter les surfaces pour se rejoindre elle-même dans son exigence native.

Mais ce retour aux sources est pour la liberté une rude épreuve. L'enlisement dans les conforts et les compromissions est un difficile obstacle à surmonter. Pourtant il est deux tentations plus pernicieuses, parce que plus nobles, à vaincre. Toutes deux ont en commun d'être tentations de suffisance ; l'une cependant concerne directement la liberté, l'autre, l'intelligence. On pourrait évoquer ici l'existentialisme sartrien et toutes les formes de rationalisme. L'intelligence peut se clore sur elle-même, dans une crispation de la fonction raisonnante, qui se veut lucidité et qui conduit au refus *a priori* de toute relation avec une libre Transcendance : certains propos récents de J. Guéhenno pourraient illustrer cette attitude La liberté aussi peut se figer dans un avoir que l'on défend jalou-

10. S. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum,* Paris, 1941, p. 378.

sement contre les dieux, en vérité contre elle-même. Mais l'épreuve de la liberté, c'est toujours pour l'homme le consentement et à sa limite radicale et à son ouverture infinie. C'est une épreuve de pauvreté et d'attente. « Heureux les pauvres en esprit ». L'approfondissement dans l'existence, que nul ne peut forcer, met en état d'ouverture à l'interpellation du Dieu vivant ; il est déjà tension vers la foi, intention de la foi, attention au silence d'où naît la Parole. Ainsi la liberté doit-elle, au prix de mille luttes, retourner au pays natal de son exigence, car c'est là qu'elle rencontrera la Vérité, qui la consacrera, si elle y consent, en liberté d'enfant de Dieu[11].

Cependant cette libération de la liberté ne s'opère de façon décisive que par l'intervention de la grâce divine, car, de la captivité du péché, l'homme ne peut s'arracher seul. Dès les premiers pas vers la foi, la grâce est mystérieusement présente, comme une énergie de lumière et de décision. Que devient alors la liberté ? Ce n'est point ici le lieu de disserter, en termes métaphysiques, sur la conciliation entre grâce et liberté. Du moins pouvons-nous proposer, en guise d'approche, quelques brèves remarques. On voudrait d'abord souligner que, contrairement à ce qu'une fausse notion de la prédestination pourrait suggérer, le don que Dieu fait de sa grâce n'est pas arbitraire : tout homme tombe, qu'il le sache ou non, sous son rayonnement. D'autre part, si l'on veut se faire une idée de l'action de la grâce dans la démarche vers la foi, c'est peut-être à cette notion de rayonnement qu'il faut se référer. La grâce est le rayonnement du Dieu vivant et de sa Parole, se manifestant au cœur de l'homme comme une attirance (saint Thomas parlait d'instinct intérieur). Dans toute rencontre inter-personnelle et amicale, on peut reconnaître ce jeu primordial de l'attirance ; l'aventure de l'amitié commence avec cette aimantation opérée par

11. Cf. J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1945, p. 131 s.

on ne sait quel charme émané d'autrui. Ainsi, analogiquement, en va-t-il dans la rencontre de Dieu. « Nul ne vient à moi si le Père ne l'attire » (*Jean*, 6, 44). La grâce n'est rien d'autre, dans le cheminement vers la foi, que l'attirance exercée par Dieu, convoquant l'homme à entrer dans son amitié.

Cette grâce d'attirance est toujours première ; sans son rayonnement, l'acte de foi serait impossible. Mais comment pourrait-elle être une contrainte pour la liberté ? Il est vrai que l'homme ne peut empêcher le soleil d'illuminer ; du moins peut-il, s'il le veut, fermer les portes et les fenêtres à sa lumière, fuir dans quelque nuit artificielle. Ainsi l'homme devant la grâce. Il ne peut empêcher que l'amour de Dieu ne cesse de l'envelopper, avec cette permanence qui découle de la fidélité divine à l'Alliance instaurée en Jésus-Christ. Mais il peut se rendre imperméable à l'amour divin qui le touche, lui échapper, refuser le contact librement. Ce faisant, l'homme imagine peut-être assurer sa liberté profonde, alors qu'il en perd le chemin. Car c'est l'attirance divine seule qui, empêchant la liberté de s'engluer dans l'univers relatif des attirances mondaines, la restitue à son véritable destin, la rencontre de l'Absolu. Le rayonnement qui émane du visage du Christ libère la liberté. « La Vérité vous fera libres » (*Jean*, 8, 32).



Si, dans ces pages, nous avons considéré avant tout le rapport de la liberté avec le premier acte de foi, celui par lequel l'homme opère sa conversion initiale au Dieu de Jésus-Christ, il est clair que la liberté est, de façon permanente, au cœur de la vie croyante. La liberté n'est pas seulement un seuil de l'expérience chrétienne, comme si l'homme, une fois engagé dans le Christianisme, n'avait plus qu'à abdiquer l'exercice de son libre-arbitre et à se reposer dans quelque obéissance aveugle à une autorité totalitaire ; elle en est la respiration même. Il y aurait

beaucoup à dire sur les conséquences qui découlent de cette permanence de la liberté dans la vie croyante, pour l'éducation de la foi au sein de l'Eglise. La liberté des enfants de Dieu n'est pas un vain mot, quelles que soient les tentatives faites parfois par certains cercles hiérarchiques, trop prudents d'une humaine prudence et trop enclins, afin d'assurer l'ordre terrestre, à embrigader les consciences, pour en limiter la portée et la force.

Il n'y a pas de pire tentation et de pire trahison pour l'Eglise que l'oubli de cette liberté essentielle de la foi. Certes elle est « maîtresse de vérité », pour autant qu'elle garde et propose l'unique Parole du salut, mais de cette Vérité divine qui jamais ne s'impose à l'homme avec les armes de la contrainte, qui respecte jusqu'au bout sa liberté. L'Eglise n'est pas la servante « d'un Dieu de proie dont le but est d'annexer et d'asservir », pour reprendre une expression de G. Marcel[12]. Elle est l'humble témoin du Dieu Amour, comme le Christ, frappant inlassablement à la porte, mais ne la forçant jamais. Si elle doit annoncer, à temps et à contre-temps, la Bonne Nouvelle, sans laquelle nul homme ne peut entrer dans la vérité et la liberté définitives, elle ne peut le faire que dans la douceur et la persuasion, sachant qu'elle n'est, à son plan ministériel, que la médiatrice de la rencontre de la liberté divine avec la liberté humaine. En proclamant, à la face du monde, l'impératif de la liberté religieuse, l'Eglise ne fera qu'attester ce qui doit lui tenir le plus à cœur, parce que c'est le centre même du message évangélique : le Seigneur des hommes est le « *Logos* de la liberté » (saint Irénée).

Pierre-Réginald CREN, o.p.

12. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, 1940, p. 281.

LA LIBERTÉ RELIGIEUSE
ET LE DEUXIÈME CONCILE DU VATICAN

Il est tout à fait évident qu'une déclaration claire et sans ambiguïté du Concile du Vatican sur la liberté religieuse sera d'une importance cruciale pour définir la position de l'Eglise catholique romaine envers les non-catholiques[1]. Toute « avancée » œcuménique de l'Eglise catholique sera totalement dépourvue de fruit et de signification réelle tant que l'Eglise n'aura pas déclaré de façon claire et officielle qu'elle entend respecter la liberté des autres croyants, même si elle a le pouvoir ou l'occasion d'agir autrement, et qu'elle condamne l'intolérance, la persécution, la discrimination pour des motifs de croyance religieuse. Comme Robert McAfee Brown l'a écrit dans un récent article : « Tous les chrétiens, qu'ils soient catholiques ou non, doivent prendre ce thème (de la liberté religieuse) tout à fait à cœur avant la troisième session du Concile, de telle sorte que l'opinion à la fois dans l'Eglise catholique et hors d'elle, rende évidente l'importance de l'adoption de cette déclaration »[2].

---

1. Une version anglaise de cet article a paru dans *The Ecumenical Review*, XVI (1963-1964), p. 395-405, qui nous a très aimablement autorisés à le traduire en français. Dans les notes, nous avons complété les indications de l'auteur par les références aux éditions françaises, lorsqu'elles existent, des publications qu'il cite ou signale.

2. « *The Vatican Council and Religious Liberty* », dans *Presbyterian Life*, January, 1, 1964, p. 27. Le Dr Brown est un des observateurs au Concile de l'Alliance Réformée mondiale.

Nous devons dire que beaucoup de catholiques sont parmi les plus enthousiastes partisans de la liberté religieuse[3]. Le premier à citer est le cardinal Béa, président du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, avocat décidé de l'action conciliaire sur la liberté religieuse. Dans un exposé fait en décembre dernier à la réunion annuelle des juristes italiens à Rome, il a cité le cardinal Urbani pour montrer que l'Eglise « est souverainement respectueuse de la liberté de conscience ». Le patriarche de Venise avait prononcé cette affirmation dans Saint-Pierre, le 3 décembre, devant le pape et les pères du concile. Dans le prolongement de cette affirmation, le cardinal Béa explique que l'Eglise doit s'intéresser à « l'amplitude de la liberté de religion ». Cette dernière inclut « non seulement la question de liberté d'opinion de chacun en matière de religion, ou précisément du droit de pratiquer les rites de sa propre religion, mais la question du droit d'observer, selon les impératifs de sa propre conscience, tous ses devoirs envers Dieu, et de lui rendre un culte — et ceci inclut le culte public — individuellement et communautairement ». L'Eglise est consciente, le cardinal Béa le rappelle à ses auditeurs, « qu'il y a des tâches d'une gravité et d'une ampleur immense, exactement comme aux époques les plus tragiques de son histoire ». D'ailleurs, « on sait que l'idée du concile vint au pape Jean XXIII précisément de la considération des énormes problèmes auxquels l'humanité est affrontée aujourd'hui ».

C'est pourquoi il est difficile de voir comment le concile pourrait ne pas s'occuper, de façon à arriver à une conclusion, d'un problème aussi grave que celui de la liberté religieuse. C'est « sûrement un devoir fondamental de tous les hommes de bonne volonté que de proclamer à haute voix le droit inaliénable et inaltérable de l'homme

---

3. Sur le très important mouvement catholique en faveur de la liberté religieuse, cf. A.F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Le catholicisme et la liberté religieuse*, Paris, 1961.

d'honorer librement Dieu en privé et en public, de proclamer et de propager sa religion, en conformité avec les justes impératifs de sa propre conscience »[4].

Parlant du cardinal Béa, nous désirons souligner le travail remarquable effectué par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, sa patience et sa persévérance continues dans la tâche difficile de parvenir à soumettre ce projet de la liberté religieuse au concile. Même si ce projet n'est pas parfait, il faut dire que sa seule existence, le fait qu'on ait préparé et soumis au concile du Vatican une déclaration clairement favorable à la liberté religieuse est d'une importance considérable pour la promotion d'un réel climat œcuménique dans les relations entre chrétiens.

Il faut noter aussi que, bien qu'il y ait des évêques favorables à la liberté religieuse dans presque toutes les régions du monde, la hiérarchie américaine en particulier est solidairement désireuse d'une déclaration vigoureuse et sans équivoque. Comme un observateur l'a déclaré, les évêques américains peuvent dire non seulement « la liberté religieuse est juste », mais ils peuvent dire aussi : « elle fonctionne »[5]. C'est pourquoi le cardinal Cushing a dit récemment : « Je suis persuadé que l'expérience de l'Eglise aux Etats-Unis est destinée, dans la providence de Dieu, à apporter sa contribution aux délibérations du deuxième concile du Vatican pour la meilleure formulation des principes chrétiens qui doivent gouverner les rapports entre l'Eglise et l'Etat »[6]. Au concile même, le cardinal Ritter a déjà proclamé qu'« une déclaration claire sur la liberté religieuse est absolument essentielle à un

---

4. Cf. l'hebdomadaire *America,* 14 mars 1964, p. 335, dans lequel plusieurs de ces déclarations catholiques sont citées. *La documentation catholique,* 16 février 1964, col. 261-274, donne le texte intégral de la conférence du cardinal Béa.

5. Cf. le bulletin *S.I.S.E.*, n° 16, 12 décembre 1963, p. 1.

6. *America,* 15 juin 1963. Interview par Walter N. Abbot, s.j.

véritable dialogue œcuménique entre catholiques et non-catholiques »[7].

Avec sa franchise coutumière, le cardinal Cushing a placé le thème de la liberté religieuse carrément dans son contexte œcuménique. Parlant à St Peter's College à Jersey City il déclara que si le deuxième concile du Vatican n'adopte pas la liberté religieuse, le mouvement œcuménique « perd la face ». Ce que le cardinal avait sûrement dans l'esprit en exprimant de la sorte son sentiment était la conviction que les autres chrétiens garderaient une dernière suspicion envers la sincérité de l'affirmation catholique du droit de tous les hommes à la liberté religieuse (28 février).

Quelques jours après, l'archevêque Robert E. Lucey parla dans le même sens. « Le monde », remarqua-t-il, « attend du deuxième concile du Vatican qu'il écarte une fois pour toutes le soupçon que nous prêchons deux évangiles des droits humains suivant les circonstances ». Notant que Jean XXIII, dans ses grandes encycliques sociales, a fait un appel pour « des garanties juridiques de liberté religieuse (et de tous les droits fondamentaux) sous un système de gouvernement constitutionnel », l'archevêque insiste pour que le concile aille au-delà d'une simple affirmation de la liberté religieuse. Citant des points de vue précédemment exprimés par d'autres prélats, il déclara : « Il serait tout à fait approprié que la hiérarchie américaine prenne la tête au début de la prochaine session du concile pour arriver à l'adoption d'un décret proclamant une authentique et universelle liberté de religion, rendue permanente et inattaquable par des garanties constitutionnelles »[8].

---

7. Cf. « *The Vatican Council and Religious Liberty* », *art. cit.*, p. 27-28. Cf. aussi « *Rome and Religious Liberty* », par W.L. Emmerson, dans *Liberty*, mars-avril 1964, p. 20.

8. *America*, 14 mars 1964, p. 335.

Dans ce tableau positif de l'attitude catholique en matière de liberté religieuse nous sommes heureux de reconnaître aussi que la pratique gouvernementale (sinon la loi elle-même) dans beaucoup de contrées à large majorité catholique, comme l'Espagne, la Colombie et l'Italie, s'est substantiellement améliorée récemment, contribuant de la sorte à apaiser les tensions entre catholiques et protestants et à promouvoir un véritable esprit œcuménique.

Le pape Paul VI lui-même semble impatient de voir une déclaration de ce genre approuvée par le concile ; dans une allocution récente il a dit qu' « on peut légitimement attendre la promulgation d'une déclaration (sur la liberté religieuse) qui serait d'une importance considérable, non seulement pour l'Eglise, mais aussi pour tous ceux — et ils sont innombrables — qui sont concernés par une déclaration autorisée en cette matière »[9].

⁂

Malheureusement ce ne sont pas tous les catholiques ni tous les membres du deuxième concile du Vatican qui sont favorables à de telles déclarations et c'est un fait que le courant intégriste du catholicisme fait de gros efforts pour les empêcher. Nous avons déjà vu comment, à la fin de la deuxième session, on s'efforça, par des moyens parlementaires et par certaines pressions, de repousser autant que possible la discussion et le vote de la déclaration. Toutefois, il semble qu'il y ait peu de doutes dans les esprits chez ceux qui sont en faveur du progrès comme chez les traditionalistes : si le schéma sur la liberté religieuse franchit le seuil du concile il sera très largement approuvé.

Les aspects positifs et encourageants du projet sur la liberté religieuse soumis au concile (dans la mesure

9. *L'osservatore romano*, 18 avril 1964 ; *D.C.*, 3 mai 1964, col. 557.

où son contenu a été rendu public par la presse) ont déjà été soulignés par des commentateurs divers[10]. Entre autres, rappelons les points suivants de grande importance qui semblent devoir être proclamés dans le schéma :

a) La liberté religieuse doit être garantie *comme une question de principe* et non de convenance. Le point principal en cette question est que, quelle que soit la signification du slogan « l'erreur n'a pas de droits », « les personnes dans l'erreur » *ont* certainement des droits dont le premier est le droit de l'inviolabilité de la conscience.

b) Par suite il n'y a *pas de circonstances* dans lesquelles la contrainte peut être justifiée en matière religieuse.

c) *L'expression extérieure de la foi* doit être garantie. Comme l'évêque de Smedt l'a dit dans son discours d'introduction au concile : « La liberté religieuse serait vaine si les hommes ne pouvaient faire passer les impératifs de leur conscience dans des actes extérieurs et publics »[11].

d) Ce ne sont pas seulement les individus qui doivent jouir de la liberté religieuse, mais il doit y avoir aussi *une liberté religieuse collective.*

e) Aucun citoyen ne doit *souffrir de discrimination ou d'incapacité* en raison de ses convictions ou appartenances religieuses.

Tout en exprimant notre satisfaction pour ces points et d'autres encore, pour autant qu'ils sont connus, notre souci est plutôt maintenant que d'importants aspects de la liberté religieuse ne soient pas omis ou négligés dans le texte final adopté. Dans cette perspective nous aime-

---

10. Cf., par ex., l'analyse éclairante faite par le Dr Robert McAfee Brown, *art. cit.*, p. 28 ; cf. aussi les commentaires de W. Barry Garrett, dans *Baptist Public Affairs*, 6 décembre 1963 et ceux de W.L. Emmerson, dans *Liberty*, mars-avril 1964, p. 20-24.

11. *D.C.*, 5 janvier 1964, col. 74-75.

rions mettre en valeur quelques points que nous considérons comme essentiels dans une déclaration sans ambiguïté sur la liberté religieuse et sans lesquels elle serait substantiellement incomplète.

Liberté de tous les citoyens

Quoique nous considérions qu'il est exact de *fonder* le droit civique de liberté religieuse sur l'obligation pour la société de respecter la conscience humaine, nous considérons que c'est une grave erreur que d'*identifier* liberté religieuse et liberté de conscience. La liberté religieuse est une notion beaucoup plus large que la liberté de conscience, son objet embrasse toutes les activités commandées par les convictions religieuses. A côté de cette considération théorique, nous avons un important motif pratique d'attendre une distinction claire entre liberté religieuse et liberté de conscience : dans les constitutions de plus d'un pays (par exemple dans le monde communiste) la « liberté de conscience » est expressément reconnue, mais ni la loi ni la pratique gouvernementale ne reconnaissent la liberté religieuse dans certains de ses aspects externes, publics et collectifs. Nous considérons donc nécessaire de proclamer que les chrétiens demandent non seulement la liberté d'opinion religieuse ou la liberté de culte, mais le droit de l'individu à observer en privé et en public, isolément et en association avec d'autres, ses croyances religieuses, telles qu'il les entend.

Nous disons « telles qu'il les entend » parce que la reconnaissance légale du droit *civique* de liberté religieuse doit être indépendante de l'état de la conscience du citoyen. Comment l'autorité humaine peut-elle savoir si un citoyen suit ou non les impératifs de sa conscience ? Au moment où nous reconnaissons la compétence de l'autorité civile à décider qui doit jouir de la liberté religieuse, ou si un citoyen donné est de bonne foi, nous ouvrons la porte à l'arbitraire, à l'injustice et au déni de la liberté.

L'Etat est donc obligé de respecter la liberté, non pas des citoyens qui suivent les impératifs de leur conscience, mais *de tous les citoyens* sans exception. Au niveau des droits légaux l'Etat a simplement le devoir de garantir la pleine égalité légale de tous les citoyens et de leur appliquer les mêmes règles légales.

Ceci signifie aussi que la liberté religieuse doit être reconnue pleinement pour tous les citoyens sans considération de croyance ou d'incroyance. L'Etat doit être impartial et de bonne volonté envers tous les citoyens quelle que soit leur foi ou leur absence de foi. Les arguments chrétiens qui fondent la liberté pour les croyants en matière religieuse sont applicables aussi aux incroyants, et la liberté religieuse doit être reconnue non seulement aux croyants mais à tous les hommes qui vivent en société. Les arguments chrétiens généraux apportés pour fonder la liberté religieuse s'appliquent parfaitement, semble-t-il, à la liberté de *ne pas* croire. Le statut de l'homme (tel qu'il apparaît à la lumière de la révélation divine) et les voies salutaires de Dieu de respect de la liberté responsable de l'homme placent l'humanité en pleine possession de sa liberté de répondre à l'appel de Dieu, ou ne pas répondre du tout. C'est le risque, accepté par Dieu, d'errer en adhérant à une fausse religion, risque qui est semblable à celui d'errer en refusant toute adhésion religieuse. Pour cette raison nous estimons que l'Etat commet exactement le même abus de pouvoir en mettant ses moyens de coercition au service d'une confession religieuse particulière, par l'interdiction des activités des autres confessions religieuses ou des groupes athées, qu'en protégeant officiellement la propagande athée par l'interdiction de la diffusion des croyances religieuses. Nous ne voyons pas comment on pourrait condamner la première attitude de l'Etat sans condamner la seconde et *vice versa*. Si les chrétiens pensent que la conscience des citoyens doit être respectée, même quand ils professent une croyance fausse, ils doivent nécessairement penser aussi que la

conscience des non-croyants doit être respectée de façon similiaire. En ce sens nous tombons tout à fait d'accord avec la déclaration du Dr Nolde, à la réunion du Comité exécutif du Conseil œcuménique des Eglises à Odessa, mettant en évidence la liberté de croyance et de propagande pour les athées comme pour les adhérents d'une religion. Si la liberté de propagande religieuse doit être reconnue comme un droit civique, nous ne voyons pas comment le Père Boyer peut dire que la liberté de propagande anti-religieuse est purement « un fait »[12] et non un droit. Comme le Dr Nolde le dit : « La liberté de religion ou de croyance vaut pour tous les hommes dans la société, qu'ils soient athées ou adhérents à des religions »[13].

Témoignage religieux

Dans la distinction claire entre liberté de conscience et liberté religieuse est impliqué le point très important que la seconde a pour objet *toutes les activités commandées par des convictions religieuses.* Il serait tout à fait malheureux que la déclaration du Vatican ne le proclamât pas sans ambiguïté. Nous renvoyons à la Déclaration sur la liberté religieuse adoptée par le Conseil œcuménique

---

12. *« Ortodossi e protestanti ad Odessa »*, dans *L'osservatore romano,* 28 mars 1964.

13. Cf. *The Ecumenical Review,* XVI (1963-1964), p. 329. Il est totalement injuste de dire de la Déclaration du Dr Nolde qu'elle est « un recul résigné devant l'athéisme ». Les droits similaires des croyants et des incroyants ont toujours été proclamés par le Conseil œcuménique des Eglises (cf., par ex., la Déclaration sur la liberté religieuse adoptée à l'unanimité par la troisième assemblée, New Delhi, 1961 : *Nouvelle Delhi 1961. Conseil œcuménique des Eglises,* p. 155-157). Comme le Dr Erwin Wilkens, de l'Eglise luthérienne évangélique unie d'Allemagne, l'a dit, une telle Déclaration est une nouvelle preuve de « l'insistance mise par le Conseil œcuménique des Eglises sur la nécessité que *dans tous les états* les chrétiens aient les mêmes droits que tous les autres groupes et religions à proclamer ouvertement leur foi » (*Bulletin of the Lutheran World Federation,* 2 avril 1964, p. 2).

des Eglises à sa première assemblée (Amsterdam, 1948) et à la Déclaration de la troisième assemblée (New Delhi, 1961) : dans les deux il y a une énumération des différentes libertés religieuses qui doivent être incluses dans une conception correcte de la liberté de religion[14]. Parmi ces différents droits nous aimerions souligner de manière particulière *la liberté de témoignage religieux,* à la fois parce que nous la considérons comme l'une des plus importantes et des plus inaliénables pour les chrétiens et parce que elle est de nos jours soumise à des limitations indues de la part des régimes politiques les plus différents et même les plus opposés. Ce n'est pas surprenant. Comme le Dr Visser't Hooft l'a écrit : « L'Eglise n'a généralement pas de difficulté dans le monde si elle garde

---

14. Cf., par ex., la courte énumération suivante faite par l'assemblée de New Delhi : « La liberté de pensée, de conscience et de croyance, même considérée comme une liberté intérieure, exige la liberté d'accès à une information digne de confiance.

La liberté de témoigner de sa religion ou de sa croyance en public ou en privé, seul ou en communauté avec d'autres, est essentielle à l'expression de la liberté intérieure.

a) Cela implique la liberté de culte selon la forme choisie par chacun, en public ou en privé.

b) Cela implique la liberté d'enseigner, soit par une intruction organisée, soit à bien plaire, soit par la prédication dans l'intention de répandre sa propre foi en persuadant autrui de l'adopter.

c) Cela implique la liberté de pratiquer une liberté ou une croyance, soit par l'accomplissement d'actes charitables, soit par l'expression en paroles ou en actes des conséquences de la croyance dans les domaines sociaux, économiques et politiques, tant dans la nation que sur le plan international.

d) Cela implique la liberté d'observance par la pratique de coutumes religieuses, la participation à des rites religieux dans la famille ou dans les assemblées publiques.

La liberté religieuse comprend la liberté pour l'individu de changer de religion ou de croyance sans que son statut social, économique et politique en soit affecté. Ce droit contient implicitement le droit de conserver sa croyance ou son incroyance, sans encourir de l'extérieur ni contrainte ni incapacité » (*Nouvelle Delhi 1961. Conseil œcuménique des Eglises,* p. 156).

sa foi pour elle même. Le conflit surgit aussitôt que l'Eglise sort vers le monde et proclame, comme Paul à Athènes (*Actes*, 17, 30) que Dieu appelle *l'humanité, tous les hommes où qu'ils soient, à la repentance* »[15]. Mais l'inévitable tension que notre témoignage provoque dans le monde et l'opposition qu'il suscite constituent précisément pour les chrétiens une raison de proclamer sans répit le droit de la prédication de l'Evangile. Naturellement, nous devons rejeter le « prosélytisme » qui est la perversion du témoignage religieux par l'usage de procédés mauvais et non évangéliques. Il est donc nécessaire de ne pas confondre « prosélytisme » et « témoignage ». Notre intention naturelle de ne pas « faire de prosélytisme » n'empêche pas ou ne limite pas notre responsabilité chrétienne essentielle de prêcher Jésus-Christ toujours et partout. La proclamation explicite de la liberté de témoignage religieux ne doit jamais être absente des déclarations chrétiennes sur la liberté religieuse[16].

Limitations

Un autre point qui a besoin d'un très soigneux examen est celui de la *limitation de l'exercice* de la liberté religieuse. Nous n'estimons pas suffisant d'admettre de façon générale la possibilité de la limitation de la liberté religieuse par l'Etat, en laissant cet Etat libre de faire comme bon lui semble. A moins de laisser à l'Etat la possibilité de refuser en pratique la liberté religieuse après l'avoir proclamée en théorie, un minimum de conditions pour les limitations légitimes de la liberté religieuse, doivent être formulées, particulièrement :

---

15. « *Missions as the Test of Faith* », par W.A. VISSER'T HOOFT, dans *The Ecumenical Review*, XVI (1963-1964), p. 251.

16. Sur la distinction et même l'opposition entre « prosélytisme » et « témoignage », cf. le rapport sur « Le témoignage chrétien, le prosélytisme et la liberté religieuse », reçu par l'assemblée de New Delhi (cf. *Evanston-Nouvelle Delhi*, p. 252-258).

a) toute limitation dans l'exercice de la liberté religieuse doit être réglée expressément par la loi et en aucun cas laissée au pouvoir discrétionnaire des autorités civiles ou de la police ;

b) toute limitation doit toujours être fondée sur le bien temporel commun de la société civile ;

c) elle doit être faite sans discrimination entre citoyens ou entre les différentes religions.

Le bien commun

Nous avons parlé du *bien commun* comme d'un fondement pour la limitation de la liberté religieuse, et nous pensons sincèrement que la société est habilitée à limiter certaines activités de caractère religieux pour protéger le bien commun. Cependant la notion de bien commun doit être précisée avec soin afin que l'Etat n'en prenne pas occasion pour refuser pratiquement les libertés fondamentales. D'abord, et en dépit des vues chrétiennes, dans la sphère des *droits civiques* où la question est celle de la liberté religieuse dans toutes les espèces d'états, nous ne pouvons pas donner à tous *une notion chrétienne* du bien commun. Nous demandons que la liberté religieuse soit reconnue et respectée par tous les Etats, qu'ils soient religieux, non-religieux ou anti-religieux. C'est pourquoi il nous faut employer des notions et des expressions qui puissent être comprises et acceptées par tous les hommes et tous les Etats. De plus, il est nécessaire que ce bien commun, qui peut être le fondement d'une limitation de la liberté religieuse, soit le bien commun civique de la société temporelle et non le bien commun religieux tel qu'il est entendu par telles confessions particulières. La liberté religieuse implique dans sa propre conception l'élément essentiel de la non-discrimination entre citoyens. Imposer à tous les citoyens et à toutes les religions d'une nation l'observation du bien commun religieux particulier d'une confession constitue une dis-

crimination tout à fait injuste. En particulier, à notre avis, le concile du Vatican doit repousser la proposition d'une notion spécifiquement catholique du bien commun ; sans quoi il y aurait danger de considérer l'unité catholique d'un pays particulier comme une partie du bien commun à protéger par l'Etat. Cela constituerait la base d'un refus de la liberté religieuse aux autres croyances d'une manière tout à fait injuste et discriminatoire. D'un autre côté, étant donné la difficulté de déterminer en pratique exactement quel est le bien commun que l'Etat a le devoir de protéger, il serait peut-être meilleur d'en rester, dans une déclaration de principe, au niveau des considérations de base. Ceci conduirait à dire simplement, par exemple, que les activités religieuses doivent jouir de la liberté *nisi contradicant bono communi societatis civilis,* à moins qu'elles ne contredisent le bien commun de la société civile, en laissant à l'application postérieure des principes de base la détermination plutôt difficile du contenu de ce bien commun dans chaque situation.

La pose du fondement

Dans ce contexte nous pouvons dire aussi que le bien commun, compris de manière exacte, peut être une raison de limiter la liberté religieuse, mais jamais le *fondement* de la liberté religieuse elle-même. Nous devons confesser notre surprise de lire dans *L'Osservatore Romano* (18 décembre 1963) un article du Père Boyer dans lequel l'auteur se déclare satisfait du fait que ceux qui cherchent aujourd'hui les raisons favorables à la liberté religieuse découvrent que le bien commun lui-même est le réel fondement de la liberté et que la société civile peut, suivant les exigences du bien commun, reconnaître ou ne pas reconnaître comme légitime l'exercice de la liberté religieuse. A notre avis, toute affirmation que le bien commun tel qu'il est défini par l'Etat est le fondement des libertés humaines en général et de la liberté religieuse en

particulier implique de très graves conséquences. Nous pouvons accepter que l'Etat limite la liberté religieuse en s'appuyant sur une interprétation correcte du bien commun temporel. Mais nous ne pouvons en aucune manière accepter que l'on *fonde* les libertés humaines et les libertés religieuses sur des considérations de bien commun. De notre point de vue ceci équivaut à nier que l'homme ait des fidélités plus hautes que celles qui sont dues à la société et à l'Etat. Si le bien commun temporel, c'est-à-dire, l'intérêt général de la nation et de l'Etat, est la base des libertés humaines, il est évident que l'homme est fait pour la société et non la société pour l'homme. Ceci signifierait que les citoyens existent pour l'Etat et non l'Etat pour les citoyens, et que la société civile n'a pas le devoir de reconnaître les libertés qui existent avant elle, mais seulement d'accorder ou de refuser les libertés au prorata de l'intérêt général. Nous considérons ceci comme de l'Hegélianisme et non comme une doctrine chrétienne. Sauf erreur de notre part, le principe de l'intérêt général et du bien commun comme fondement de toute liberté individuelle constituait la base philosophique des hordes de Hitler. Tant que nous aurons la conviction qu'il y a des libertés humaines qui ne dépendent pas complètement de la volonté de l'Etat, nous ne pourrons pas considérer que le bien commun est le fondement de la liberté humaine.

Devoirs de l'Etat

Ces considérations nous amènent à souligner la nécessité de formuler *les devoirs de l'Etat et les relations Eglise-Etat* pour avoir une vue précise du contenu et de l'extension de la liberté religieuse. Nous ne voyons pas comment la protection nécessaire de l'exercice de la liberté religieuse peut être clairement déterminée sans une indication précise des devoirs de l'Etat et de ses relations avec l'Eglise. Sauf erreur, toute confusion entre

l'Eglise et l'Etat qui a pour conséquence l'interférence des tâches et compétences propres de l'une avec celles de l'autre, est en opposition avec la doctrine catholique. Nous aimerions donc voir ce principe catholique appliqué à la question de la liberté religieuse et en particulier les corollaires suivants devraient être explicitement proclamés :

a) L'Eglise dans sa tâche spirituelle ne dépend pas de la société civile.

b) L'Etat doit donc se limiter lui-même à l'ordre temporel. Comme l'écrivait le prof. Chiavacci dans *L'Osservatore Romano,* l'autorité civile n'a le droit de limiter l'exercice des activités religieuses que lorsque ces activités « mettent réellement en danger la nature véritable de la communauté civile humaine et des présupposés juridiques fondamentaux qui la soutiennent »[17].

c) Par conséquent, le bien que l'Etat a le droit et le devoir de protéger est exclusivement le bien commun temporel ; à ce sujet, le cardinal Cushing, archevêque de Boston, a déclaré avec pertinence : « Nous ne désirons pas que l'autorité de l'Etat vienne à la rescousse de l'Eglise contre les autres confessions religieuses »[18].

d) Par conséquent, en limitant dans certains cas l'exercice des activités religieuses, l'Etat ne peut pas agir en faisant une discrimination entre les différentes religions. Le faire serait une tentative pour reconnaître le droit de l'Etat, de tous les Etats, à décider quelles sont les « bonnes » religions à protéger et les « mauvaises » à interdire. Qui ne voit le grave danger de discrimination

---

17. « *Unicamente se compromette la possibilità stessa di convivere, la sussistenza de l'ordinamento giuridico* » (*L'osservatore romano,* 25-26 novembre 1963).

18. Interview cité note 6.

et de persécution que l'admission de ce mauvais principe signifierait pour *l'Eglise catholique elle-même* dans de très larges parties du monde ?

*
* *

En dépit du fait que toute déclaration explicite sur la liberté religieuse sera sûrement combattue par une minorité non négligeable, nous restons optimiste. Quand l'évêque de Smedt de Bruges introduisit devant le concile le chapitre sur la liberté religieuse, il reçut les applaudissements les plus nourris et les plus prolongés qui aient salué la déclaration d'un père conciliaire durant toute la session. Comme Robert McAfee Brown le commente : « Aucune personne présente dans l'aula conciliaire ce matin qui ait pu mettre en doute le sentiment de la grande majorité des pères sur la question de la liberté religieuse ». Et le même observateur protestant conclut : « Il y aura des résistances de la part d'un bon nombre d'évêques italiens et espagnols, de quelques-uns d'Amérique du Sud (mais moins que je ne l'aurais pensé) et, de façon dispersée, d'autres évêques ici et là. Mais les américains, les anglais, les évêques missionnaires des confins de la terre et le solide groupe épiscopal franco-germano-belgo-hollandais seront tout à fait favorables à une prise de position nette »[19].

Espérons que les pères du deuxième concile du Vatican, conscients des répercussions mondiales de ce sujet, ne manqueront pas de donner une réponse satisfaisante et

---

19. *Art. cit.*, p. 27. Récemment des autorités et des spécialistes catholiques en Allemagne ont déployé une grande activité pour exposer et défendre les points de vue catholiques en faveur de la liberté religieuse. Cf. parmi d'autres les déclarations de l'évêque Walther KAMPE, de Limburg, et du professeur Heinrich KLAMPS, de Cologne (*Katholische Nachrichten-Agentur*, n° 92/63 et 96/63).

définitive à l'attente générale et qu'une déclaration claire et sans ambiguïté du Vatican « enterrera une fois pour toutes le spectre du passé et la crainte du présent, et formulera une règle au moyen de laquelle seront mises au défi les futures infractions aux principes de la liberté religieuse »[20].

A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ

20. Robert MCAFEE BROWN, *art. cit.*, p. 28.

LIBERTÉ D'OPINION ET DE RELIGION

Fut-elle d'ordre exclusivement théologique, une réflexion sur le thème de la « liberté d'opinion et de religion » ne saurait faire complètement abstraction de la façon dont est posée et dont est discutée, dans l'ordre de l'histoire profane, la question de ces deux spécifications de la liberté humaine. Pour bien des raisons, en effet, la société laïque s'est, d'ores et déjà, saisie de ce double thème. Par suite, la théologie traitant de ces questions ne situe pas son propre discours dans un vide entièrement vierge ; bien plutôt, tout ce qu'elle aura à dire à leur propos va rencontrer des modes déterminés — quoique, la plupart du temps, pré-scientifiques — d'intelligence de la liberté, et même si son mouvement propre la portait expressément à renoncer à confronter ses assertions et celles de la société profane, une telle confrontation n'en serait pas moins inévitable. Mais y renoncer, ne serait-ce pas *a priori* renoncer également à fournir une réponse, et même tout élément de réponse, à la question que posent concrètement l'homme et la société, nos contemporains, touchant la liberté humaine, ses spécifications, ses applications, son ampleur et ses limites ? Une telle renonciation, à son tour, pourrait certes, apparaître matériellement possible et moralement justifiable aux yeux de quiconque prétendrait — constatant que précédemment les libertés humaines relevaient tout au plus de la théologie morale ou de la doctrine sociale chrétienne, sans guère appartenir en propre à la théologie (ni par exemple à une anthropologie théologique) — conclure que la

théologie en tant que telle n'a rien d'essentiel et de spécifique à énoncer quant à ces libertés humaines, ou encore que l'énoncé dont elle est capable représente moins un acquis d'ordre spécifiquement théologique qu'une interprétation philosophico-éthique, voire autorisée par l'Eglise, du simple droit naturel. Abstraction faite de ce qu'ainsi se trouverait sanctionnée l'attitude des milieux théologiques et ecclésiastiques qui, dans le passé et d'une manière plus ou moins explicite, crurent que le sujet de la liberté humaine se trouvait fondamentalement épuisé dans les affirmations empruntées à la doctrine de la grâce (savoir qu'en dépit de la chute originelle qui entraîne une sujétion personnelle au péché d'origine, l'homme est libre en vue d'actes personnels bons et mauvais, c'est-à-dire de se décider réellement pour ou contre le salut de sa personne ; et que, par ailleurs, la part que prend, dans la justification de l'homme, dans sa sanctification définitive et dans chacune de ses bonnes œuvres, l'acte positif et concrètement efficace de la grâce divine ne fausse en rien ni ne surprend le jeu de cette liberté humaine), la renonciation que nous avons dite décevrait surtout quiconque persiste dans la naïve espérance que, pour comprendre sa situation concrète d'ici-bas, dans toutes les questions et les interrogations qu'elle suscite, il vaut encore mieux s'adresser à ceux qui prétendent, en représentants de l'Eglise et de sa théologie, connaître, face à l'interrogation humaine, la réponse définitive, formulée et garantie par Dieu même.

La question de la liberté unique et des libertés multiples de l'homme est donc l'un des points où se concrétise de la façon la plus immédiate, la plus fréquente et finalement la plus décisive, la problématique foncière de l'homme ; et c'est dans cette mesure même qu'elle constitue une interrogation adressée à la théologie en tant que telle. Or la théologie ne saurait écarter cette interrogation sans démériter, sous un angle essentiel, de la confiance de l'homme questionneur. Et à l'inverse, s'il est vrai que la société laïque contemporaine ne s'attend plus, en somme,

à ce que son intelligence de la liberté humaine trouve un éclairage dû à la théologie ; s'il est vrai, de plus, que cette société est déjà convenue d'un certain nombre de définitions précises, impliquant contenus et limites, pour les diverses libertés de l'homme, à tel point que désormais l'Eglise ne pouvait se contenter d'opposer à ces notions un schème autre de la liberté, puisé dans la seule Révélation, sans risquer par là qu'on le rejette aussitôt comme étranger à la réalité de ce monde, obéré d'un préjugé idéologique, et donc pas digne de foi — si c'est bien là notre situation, elle n'est peut-être que conséquente à une hésitation, à une incertitude de la théologie, exagérément prolongées.

On ne saurait, en effet, méconnaître que, par le passé, la théologie n'a jamais traité des spécifications et virtualités concrètes de la liberté humaine qu'avec prudence et par petites touches légères, dosées selon des vues pédagogiques. Certes, il serait erroné d'extraire du contexte historique qui, aux plans théologique et spirituel, conditionne la pensée et la parole de Pie IX, son assertion fameuse: *La liberté de conscience est une folie !*[1]. Elle n'en demeurera sans doute pas moins symptomatique d'une phase récente de l'histoire de l'Eglise, phase où même la théologie pastorale, par exemple, partait du principe — avoué ou secret — « que jamais, durant son pèlerinage terrestre, le chrétien ne connaît l'autonomie de l'adulte »[2], et que le péril qui menace la personne chrétienne en raison même de sa liberté perd au mieux sa nocivité dans la confiance fidèle et l'obéissance absolue envers les docteurs, les guides, les bergers et les pasteurs d'âmes mandatés par l'Eglise. Bien sûr, de nos jours, ce type d'attitude fondamentale n'a plus généralement cours dans la théo-

1. Encyclique *Quanta cura,* dans *A. A. S.*, 3 (1867-8), p. 162.

2. Ainsi s'exprime un manuel de théologie pastorale, réputé « avancé » en son temps (au début de ce siècle) pour sa conception de base : C. KRIEG, *Wissenschaft der speziellen Seelenführung* (Science de la direction spirituelle spéciale), Fribourg-en-B., 2me éd., 1919, p. 39.

logie et dans la pastorale de l'Eglise. Les temps sont révolus où le *compelle intrare* de *Luc,* 14, 22 fascinait celle-ci, lui suggérant la légitimité, au sein de l'Eglise, d'une pression physique comme d'une tutelle psychique. En théorie et en pratique, on commence de prendre au sérieux la liberté individuelle — y compris les conséquences, virtualités et difficultés qui en découlent — comme constituant un facteur décisif de l'histoire, tant universelle que personnelle, du salut, et un moment décisif dans l'accomplissement de l'acte ecclésial, puisque ce ne sont pas seulement les chefs qui supportent l'édifice de l'Eglise, mais tous et chacun de ses membres libres qui le construisent.

L'état de la question

Tentons tout d'abord — brièvement et approximativement, comme nous l'impose le cadre de la présente étude — *d'esquisser la manière dont se situe la question surgissant ici.*

1) Dans quelques circonstances que la société contemporaine discute de la liberté de l'homme ou la codifie — sous forme de Constitutions ou de lois d'application —, toujours cette liberté est présupposée au titre d'un droit fondamental, ou droit de l'homme, sans que l'on éprouve le soin d'en démontrer par ailleurs la nécessité et la légitimité de principe.

2) Dans l'ensemble des discussions, ce droit fondamental qu'on présuppose pour l'homme, donc la liberté humaine proprement dite, est moins débattu que les très diverses spécifications de cette liberté. Autrement dit, la liberté de l'homme ne devient, le plus souvent, un sujet actuel qu'à partir du moment où se pose la question *des libertés* de l'homme : libertés de conscience, d'opinion, de la presse, professionnelle, religieuse, d'association — au plan social, corporatif, ethnique, national et supra-national —, d'auto-détermination et d'autogestion (dans des pays précédemment colonisés, au sein de grandes entreprises, dans des écoles et universités), etc.

3) Par conséquent, vu que la liberté fondamentale et

générale de l'homme constitue à proprement parler bien plus un présupposé qu'un sujet à débattre, l'Eglise — et, par suite, sa fonction théologique — n'est guère mise en situation de constater quelque convergence ou divergence entre sa propre notion de la liberté et celle qui sert de référence comme de fondement au sein de la société profane. Assurément, il existe bon nombre d'indices du fait que, de part et d'autre, c'est la même intelligence de la liberté, à partir du droit naturel, qui fonde la notion de liberté comme un pouvoir et un droit fondamental et inaliénable qui appartient à l'homme, et même de cc que, dans l'un et l'autre cas, c'est à partir des mêmes principes herméneutiques que cette notion fut dégagée. Ainsi l'Eglise n'a-t-elle, par le passé, guère trouvé l'occasion de contester la notion de liberté, formulée et usitée en termes généraux et abstraits (du moins en Occident)[3]. Bien au contraire, l'Eglise put parfois à bon droit souligner et prétendre qu'elle avait depuis longtemps pris la défense d'une liberté conférée par le droit naturel alors que celle-ci ne fut acquise, pour plusieurs peuples et nations, qu'au prix d'âpres combats et révolutions, après quoi il leur arrivait de la magnifier comme une conquête nouvelle et qui leur était propre. Cependant, dès qu'il s'agit des formes, amplitudes et limites concrètes de cette liberté de principe, la convergence que nous venons de signaler pour ce qui regarde la liberté humaine *in abstracto* prend des contours flous, voire disparaît. Pour ne citer qu'un exemple, et encore sous une forme des plus générales, on ne saurait immédiatement reconnaître de base commune à l'intelligence, dans l'Eglise, de la liberté de parole et à celle qu'en a la société profane (celle-ci se diversifiant encore, d'ailleurs, suivant ses différents groupes, idéologies et partis).

---

3. Il est tout de même digne de remarque, et peut-être ce qui vient d'être dit en fournit-il la seule explication, que les vocables « liberté d'opinion » et « liberté religieuse » soient absents même de la réédition du *Lexikon für Theologie und Kirche* (Fribourg-en-B., 2[me] éd., 1957 ss.).

4) Pour ce qui regarde les spécifications de la liberté humaine de principe (c'est-à-dire son actualisation, manifestée ou non, réalisable ou non suivant les cas), la société humaine n'en fournit pas encore une définition uniforme, unanimement avalisée par tous les groupes et partis constituant cette société. Même au sein d'une seule partie, « libre », de l'humanité, et ayant le réflexe de se sentir libre, il y a des situations comportant — en droit et en fait — plus ou moins de liberté d'opinion, ou de la presse, ou professionnelle, ou de réunion, etc. D'ailleurs, comme nous aurons l'occasion de le montrer, il n'y a pas non plus lieu de s'attendre, sous cet angle et dans ce domaine, à une uniformité de l'opinion.

5) Quelles que soient les circonstances où l'on se réfère, au sein de la société profane contemporaine, à la liberté de l'homme, et où l'on en parle, on l'entend toujours en un sens religieusement neutre, « mondain », séculier. Voilà un motif qui n'est pas le dernier à contribuer au fait que l'on pense toujours d'abord à une « liberté dégagée de »... quelque contrainte, physique, psychique ou morale ; que, la plupart du temps, cette liberté-là s'affirme, se justifie et se défend *à l'encontre* d'une menace extérieure ; que la liberté effectivement actualisée par l'individu reste fréquemment bien en deçà de ses exigences en matière de liberté, et de celle que le droit n'a cessé de lui reconnaître.

6) Il est rare que la discussion existant au sein du « monde » sépare nettement l'aspect personnel et individuel de la liberté d'avec son aspect social. La raison n'en est pas un simple manque de précision dans la méthode ou un flou notionnel de la part de certains interlocuteurs. Il sera donc insuffisant de se contenter d'expliquer les notions considérées, pour répondre par là à toutes les questions touchant les limites de la liberté pour chaque individu, les bornes légitimement imposées par la société à cette liberté, etc. La raison recherchée est bien plutôt la conscience de soi, extrêmement vulnérable, de l'individu notre contemporain, une conscience de soi qui est le

fruit du temps et qui s'oppose par principe à toute exigence de la société, s'en défendant avec scepticisme ; l'homme actuel, en effet, se considère, peut-être sans y réfléchir, comme menacé par ce type de société dans la mesure même où il est contraint de se reconnaître dépendant par rapport à elle. En général, de nos jours, on ressent d'une façon plus rapide et plus intense toute menace qui pèse sur une liberté individuelle qu'on n'éprouve la mise en péril du bien commun. Ce qui est largement répandu dans la société actuelle, et ce qui entre à tout coup en ligne de compte, c'est un égocentrisme de caractère purement négatif et défensif sous couvert d'un besoin de liberté et d'un droit à la liberté.

7) En raison, pour une part, des moments ci-dessus énumérés, la « liberté d'opinion » constitue la première et la plus générale des spécifications que la compréhension courante attribue actuellement à la liberté humaine. Peut-être devra-t-on regarder comme symptomatique le fait que, d'une part, il n'est guère personne qui conteste cette concrétisation-là de la liberté, mais que, de l'autre, c'est depuis fort peu de temps seulement que les aspects et les moments sociaux de cette liberté d'opinion forment vraiment l'objet d'un débat. Or, comment cette opinion surgit-elle à l'existence ? Naît-elle dans la solitude de l'individu humain ? Et sinon, qui est-ce qui forme l'opinion de l'homme contemporain et à quels principes obéit cette constitution de l'opinion ? Une fois posé le droit à exprimer son opinion, celui d'agir sur l'opinion est-il donné sans autres réserves (alors que précisément, cette dernière possibilité connaît un regain d'actualité, eu égard à nos milieux de masses) ? Jusqu'à quelles limites l'individu peut-il concrètement, au sein de la société actuelle, risquer d'avancer son opinion libre et subjective et se situer en contradicteur de l'opinion générale, « publique », du pouvoir établi *hic et nunc,* sans essuyer des dommages portant sur des valeurs existentielles telles qu'éventuellement elles lui apparaîtront de toute nécessité plus pré-

cieuses que la seule liberté d'opinion et d'expression ? (Par suite, n'y a-t-il que de la lâcheté à renoncer, pour une large part, à exercer cette liberté — ce qui est, de nos jours, le fait de plusieurs, et pas seulement sous la coupe de régimes totalitaires — parce qu'on craindrait, plus que de renoncer à l'actualisation de cette liberté, les heurts, les malentendus, la méfiance, la dérision et toutes les autres conséquences résultant de l'expression hardie et libre d'une opinion ?) Jusqu'à quel point les contextes complexes, et aux imbrications multiples, qui sont ceux de l'histoire universelle se déroulant sous nos yeux, ou des diverses structures politiques, idéologiques, culturelles et sociologiques de la société actuelle, se laissent-ils, au fond, encore pénétrer par le regard d'un individu au point que son opinion sur ces sujets demeure réellement exempte de partis-pris, aucunement influençable, et donc vraiment libre sous ces rapports ? Dans le cadre des actuations légitimes, par l'individu, de sa liberté d'opinion, est-elle impossible, celle par laquelle consciemment il renonce à découvrir et à constituer son opinion par un acte autonome et l'adopte bien plutôt passivement, la recevant de telle institution sociale, de tel groupement sociologique, de telle communauté politique ou religieuse, dont le but et l'auto-définition lui ont fourni quelque motif que ce soit d'y retrouver son identité ? A proprement parler, tout homme peut-il revendiquer pour lui-même une mesure identique d'une telle liberté, alors qu'il est constant, par exemple, qu'il n'existe pas la moindre nécessité d'une proportion entre la pénétration, le sérieux et la responsabilité concrètement engagés dans une opinion donnée, et, par ailleurs, la portée de sa diffusion ou l'effet de publicité de son expression ?

Nous n'avons fait que signaler quelques-unes des questions nées ou à naître dans le cadre de la discussion « mondaine » relative à l'essence, aux limites et à la problématique de la liberté humaine d'opinion, ainsi que du droit à une libre expression de son opinion, tel qu'il découle

nécessairement de cette première liberté. Ce faisant, nous ne visions nullement, sans doute, à élaborer un *status quaestionis* complet, mais simplement à esquisser les contours d'une situation que concernent les réflexions théologiques touchant les libertés concrètes de l'homme.

8) Ce qu'au sein de la société contemporaine on entend habituellement par liberté religieuse, c'est ce droit fondamental, ce droit de l'homme, qui, relativement à l'Etat, garantit pour la personne humaine la liberté de confesser sa foi sans en pâtir pour autant sous l'angle de sa situation légale dans l'Etat. Or, surtout dans les Constitutions les plus modernes, la notion de « religion » qui intervient ici[4] embrasse une telle largeur de sens qu'il devient possible d'entendre par là, en définitive, toute espèce de conception du monde, fût-elle de type antireligieux. En même temps que cette généralité de liberté religieuse, entendue quant à son fond comme une émanation — en matière religieuse — de la liberté de conscience et d'opinion appartenant à l'individu, celui-ci se voit également concéder, dans la plupart des cas, par le droit public, la liberté de culte, c'est-à-dire qu'en principe on considère comme un fait immédiat, à respecter, l'inclusion, dans la liberté religieuse, de celle de pratiquer collectivement la religion. Voilà qui exclut, d'une part, toute espèce d'Eglise d'Etat, toute modification des droits civiques de l'homme en fonction de son appartenance religieuse ; voilà qui crée, d'autre part, l'hypothèse fondamentale garantissant aux diverses Eglises et associations religieuses leur autonomie face à l'Etat. Car sous l'angle du droit public la liberté des Eglises par rapport à l'Etat est d'abord et avant tout la somme des libertés de religion et de culte propres aux individus membres de ces Eglises. Voilà une donnée que la théologie doit garder sous les yeux dans le cours de ses réflexions. Bien sûr, au sein de

---

4. Cf. la Loi fondamentale de la République fédérale d'Allemagne, art. 4, § 1.

notre société contemporaine les divers droits et libertés de l'individu sont connus et respectés ; quant à la question de la mesure dans laquelle les organismes et associations — voulus, fondés et supportés par tels ou tels de ces hommes libres — participent eux-mêmes de cette liberté, on la pose rarement en termes exprès, et renvoyer à la notion et à la réalisation, courantes dans certains pays, d'une « institution de droit public » ne suffit pas davantage à lui apporter une réponse adéquate. Le simple fait que tout d'abord, voire exclusivement, les diverses libertés de l'homme se voient et se codifient comme autant de libertés de l'individu rend des plus problématiques précisément la liberté religieuse. Car il est rare que la réalise un individu isolé : d'habitude celui-ci prend appui sur une communauté religieuse qui, à son tour, revendique ce qui, en termes de droit strict, ne revient qu'au seul individu. Si la liberté religieuse, prise à son niveau général et de principe, revient à la personne individuelle en tant que personne humaine et semble constituer un droit fondamental indubitable, évident, « innocent » et parfaitement aproblématique pour le bien commun, il n'en résulte pas moins pour ce bien commun et pour l'utilité collective de la société « mondaine » des difficultés, des heurts, voire des oppositions aussitôt qu'une association religieuse donnée, Eglise ou secte, se manifeste en intervenant comme le gérant effectif de cette liberté religieuse propre aux individus. Ce n'est pas seulement que de telles associations religieuses soutiennent leurs revendications de liberté avec bien plus de véhémence que cela ne serait possible aux individus, ni que dans un tel processus les nombres, les quantités, l'ampleur de la voix, prennent forcément plus de poids que la nature du débat n'en autoriserait par elle-même. Ce qui est avant tout problématique, c'est que de telles revendications se mesurent à des critères et se motivent d'après des arguments, qui, les uns et les autres, n'apparaissent qu'à celui qui, par un acte libre préalable. s'est obligé à cette association reli-

gieuse déterminée, à sa « théorie » ou à sa théologie. La société civile, « mondaine », en tant que telle, peut donc se trouver fondée à ressentir comme illégitimes, non convaincantes, voire absurdes les exigences mêmes qui résultent d'une vision — religieuse, théologique ou idéologique — donnée dont se voit une association particulière. Aux yeux de la société laïque contemporaine, la seule échelle à laquelle puisse se mesurer le droit à telles formes concrètes de liberté religieuse, c'est la question de savoir si cet exercice concret de la liberté religieuse (ou plutôt : sa réalisation concrète collective dans et par telles Eglises et associations religieuses) ne rencontre ni ne lèse des droits équivalents chez autrui. Or il n'est pas rare que soit discutée la question de savoir s'il existe en parallèle à la liberté religieuse des droits équivalents, et lesquels ; mais aussitôt ressurgit l'aporie ci-dessus esquissée : se basant sur leur théorie, théologie ou idéologie particulère, les porte-parole de conceptions du monde diverses mais dotées de droits égaux quant à la base « mondaine » et générale de la liberté religieuse vont tendre à fournir des réponses tout aussi diverses ! Ce qui pour un tel va n'être que de l'athéisme objectif et formel pourra pour tel autre être une conception du monde toute légitime, soutenue qu'elle est par un ensemble de personnes. Ce que l'un, par suite, considère comme une menace pour la société humaine, une diffusion de l'erreur, une sape détruisant les mœurs, l'autre y verra, justement en se fondant sur une vision du monde et du moins une apparence de religion, un processus de croissance, nécessaire, inévitable et donc utile, pour cette même société humaine. Bref, la simple définition négative de la liberté religieuse telle qu'elle peut se réaliser d'une manière concrète et légitime ne laisse pas de poser des problèmes. Quant à une définition positive de cette liberté, qui soit généralement reconnue par la société contemporaine, il n'en est rigoureusement aucune.

La réponse de la théologie

Interrogeons la théologie. Nous venons d'esquisser brièvement le *status quaestionis,* la manière dont se situe la discussion actuellement en cours au sein de la société humaine touchant les deux libertés de l'homme ici examinées. Quelle contribution à cette discussion la théologie peut-elle fournir à partir de ses propres ressources ?

Une condition préalable et essentielle, à ce qu'il nous semble, pour que la théologie puisse entrer avec fruit dans la discussion en cours sur la liberté et les libertés de l'homme, est donnée du fait que ce thème fut de plus en plus englobé dans l'anthropologie théologique et ressenti, sur cet horizon, comme une question pressante qui n'a nullement encore trouvé de réponse exhaustive. En tout cas, la théologie ne se contente plus uniquement de l'ancienne intelligence de la liberté par voie de catégories où, en termes d'une stricte objectivité, on voyait la liberté comme une faculté parmi d'autres de l'esprit humain, comme si l'homme « possédait », en sus de son intelligence et de sa mémoire, encore une volonté (libre) le mouvant — comme n'importe quel « moteur », neutre en première approximation — à agir ou s'abstenir (*libertas exercitii*), à s'orienter vers telle réalité en se refusant à telle autre (*libertas specificationis*). Conformément à cette analyse classique en métaphysique scolastique, la vie d'un individu ne représentait, en fin de compte, rien de plus que la somme d'un grand nombre de décisions volontaires, tout isolées, à peine reliées entre elles en une « vie » humaine par le seul truchement de l'unité physique de temps, soit une « durée » parfaitement neutre et chiffrable en années. Pourtant, cela ne permettait que difficilement d'expliquer pourquoi — après coup, et comment en serait-il autrement ? — la somme de ces décisions isolées serait la vie la plus personnelle d'un homme en tant que tel, ou dans quelle mesure elle intéresserait et spécifierait dans son intégrité, ne fût-ce que la seule personne humaine. Par ailleurs, c'était précisément la théologie qui avait du mal

à expliquer comment il se faisait que cet être humain, dans son acte libre et répété de s'orienter vers ceci en se détournant de cela, rencontrait une destinée éternelle qui lui importait dans son intégralité comme une conséquence *interne* de cette liberté humaine (point que la théologie, pour d'autres raisons, doit fermement tenir)[5]. L'anthropologie théologique actuelle oppose à cette façon traditionnelle de comprendre les choses l'évidence en soi lapidaire que l'homme est premièrement une liberté, et qu'à l'inverse la liberté rencontre, concerne et est le tout de l'homme. Pour autant, donc, que l'homme est libre, il se détermine lui-même, il s'acquiert à lui-même sa personnalité, et au moment d'actualiser cette liberté il se décide non pas tant pour ou contre un objet neutre qui lui fasse face, que pour lui-même et donc à son propre propos. Dans ce processus, la nature que Dieu lui a donnée, ce moment de l'essence humaine universelle qui lui aussi embrasse le tout de l'homme, conditionne et à la fois limite cette liberté. Ce que nous appelons personne humaine, c'est donc ce moi personnel, incommunicable, finalement incomparable et par suite intangible qui, depuis le donné brut de la nature humaine universelle, a franchi le pas de se décider pour soi, pour ce moi-ci.

A propos de cette liberté qui n'est donc pas tellement une faculté purement neutre de l'homme vis-à-vis d'actes

---

5. A propos de la notion théologique de liberté telle qu'elle est ébauchée ici, on se réfèrera entre autres à K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* (Propos théologiques) en 5 volumes (Einsiedeln 1954-1962), en particulier aux chapitres : Dignité et liberté de l'homme (II, p. 247-277) ; Liberté dans l'Eglise (II, p. 95-114) ; Faute et rémission de la faute (II, p. 279-297). Lire encore, de K. RAHNER, l'article « *Freiheit* » dans le : *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2[me] édition, t. IV, p. 331-336. Cf. également J. B. METZ, « *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem* » (la liberté, un problème frontière philosophico-théologique) dans *Gott in Welt* (Dieu dans le monde), Mélanges Karl RAHNER, éd. par H. VORGRIMLER, et d'autres, t. I, p. 287-314.

libres isolés, mais qui est identique à cet être humain même, il est désormais possible et permis d'affirmer que l'acte libérateur posé par le Christ Rédempteur l'a « libérée » d'une façon définitive. Elle ne se trouve donc plus soumise à l'inéluctable loi de la nature humaine, finie, qui porte que l'homme a beau être libre, toute sa liberté ne lui sert finalement qu'à se saisir de tel ou tel fragment d'une réalité finie et délimitée ; qu'à son appréhension transcendentale, tendant constamment et d'une manière pour le moins implicite à rejoindre l'absolu, ne correspond aucune chance réelle de l'atteindre et de le saisir effectivement. Il n'en va plus ainsi. Bien plutôt, du fait que Dieu lui-même, dans sa plénitude d'absolu, s'est (par la communication de lui-même que par grâce il a accomplie dans son Fils) rendu atteignable comme bien et fin de l'homme et de la liberté humaine, il a octroyé à la liberté finie de l'homme un « but » nouveau, une liberté nouvelle. Certes, depuis toujours l'homme est prédisposé à cette liberté nouvelle, à cette liberté de la liberté (quoique ce soit sur la base d'un don de Dieu, qui excède sa « pure » nature sans lui faire jamais défaut pourtant : existentiel surnaturel). Par principe elle est donc offerte et ouverte à tout homme, et non pas seulement à celui qui, devenant membre de l'Eglise, s'est soumis par le baptême et la foi formelle à la constitution sociale et à la permanence de cette disposition divine de salut et de liberté. Grâce à sa communication de lui-même dans le Christ, Dieu s'est bien plutôt ouvert par principe à la liberté humaine, se constituant ainsi lui-même pour tout homme en la liberté de sa liberté. Ce ne sont donc plus le péché ni la mort, ni un légalisme extérieur répondant aux « principautés et puissances » de ce monde, qui définissent la liberté de l'homme (faisant de lui en définitive l'esclave du monde ou de la « Loi »), mais c'est cette possibilité ménagée par la grâce de Dieu, que l'homme, s'orientant et se décidant librement aussi bien pour le prochain que pour le cosmos libéré et pour lui-même, rencontre effectivement Dieu et l'obtienne en toute réalité

comme un don (c'est en cela que consiste la « liberté des enfants de Dieu »).

S'il y a lieu de poursuivre notre réflexion pour en dégager une intelligence des libertés de l'homme, donc bien aussi de la question de la « liberté d'opinion » et de la « liberté religieuse » chez l'homme, ce ne saurait être qu'au titre de conséquences résultant de la précédente insertion fondamentale de la liberté humaine dans une anthropologie théologique. Or, ce faisant, nous nous avançons pour ainsi dire en terrain vierge[6]. Ici, et dans le cadre imposé, nul ne saurait donc rien exiger au-delà de garde-fous indicatifs, de suggestions et d'ébauches. Et tout cet ensemble n'aura finalement pour valeur et pour force que celles dont jouit n'importe quelle opinion exprimée en théologie.

Suggestions et ébauches

1. Dans l'exposé théologique, brièvement ébauché ci-dessus, de la liberté humaine, on n'aura pas de peine à reconnaître que les perspectives de la Rédemption « objective » et « subjective » se recoupent au point qu'une distinction de l'une et de l'autre demeure tout au plus possible à un plan théorique et abstrait. Cependant, cela ne nous paraît pas présenter d'inconvénient, il nous semble bien plutôt que cela rend mieux compte du donné réel et effectif, c'est-à-dire de la situation par rapport à l'histoire du salut, soit universelle, autrement dit celle du cosmos, de l'humanité et de l'Eglise, soit individuelle, relative à chaque être humain. La liberté nouvelle, conférée à la liberté humaine, n'est jamais réduite à une pure possibilité. En même temps que cette possibilité, et par principe, Dieu donne aussi le moyen de la mettre en œuvre : l'offre de sa grâce

6. Cf. toutefois sur ce point : H. R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Les religions, prises pour objet de la théologie), Fribourg-en-B., 1963.

(efficace) co-existe toujours et immédiatement à une ouverture qu'il pratique dans la liberté humaine. Par conséquent, de la part de l'homme (et donc également de la part de la théologie), on ne saurait préciser les coordonnées réelles, de date ou d'intensité, selon lesquelles tel homme concret s'est emparé de cette possibilité — actualisant ainsi sa liberté libérée et rencontrant Dieu en personne (sur l'une des innombrables voies d'accès ouvertes par Dieu même) — à moins que Dieu lui-même ne nous communique cette connaissance. Or, jamais une telle communication ne fut faite ; et (pour de bonnes raisons empruntées à un autre chapitre de la théologie) il n'y a pas non plus lieu d'en attendre une. En outre, il est tout à fait impossible de substituer à cette connaissance un quelconque comput humain, par exemple, en choisissant pour critère l'assiduité individuelle de la pratique religieuse ou toute autre extériorisation sociale de la piété et de la relation à Dieu. C'est donc justement la théologie qui doit compter par principe avec le fait que tout homme, subissant la bienveillante « aspiration » de grâce qu'exerce sur lui la « philanthropie » de Dieu même, se soit introduit comme à tâtons dans cette liberté que Dieu nous a par principe et définitivement ouverte, et que de ce fait il s'y soit introduit en disposant de lui-même[7]. Pour la théologie tout homme est *a priori* un chrétien « qui s'ignore » (et donc pas seulement « en puissance »). Pourquoi cela ? La liberté humaine ne peut, nous l'avons vu, se considérer simplement comme une faculté parmi d'autres, ni sa mise en œuvre simplement comme une parmi beaucoup d'autres possibles à l'homme ; par ailleurs, la grâce de Dieu rencontre l'homme dans son être le plus personnel et le plus intime. Pour cette double raison, la liberté de l'homme et la grâce de Dieu jamais ne se juxtaposent (ni ne se font concurrence) comme le feraient deux puissances — ou causes efficientes — relevant de deux univers différents ;

7. Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie,* t. V, p. 379-410 : Gloses dogmatiques sur la pratique religieuse.

bien plutôt elles coopèrent, sans que des critères spatio-temporels puissent encore servir à les distinguer, partout où sous l'influence de la grâce divine l'homme s'accomplit librement.

Nous avons parlé du « chrétien qui s'ignore » : il faut bien le regarder comme tel, le prendre au sérieux comme tel ; déjà il est chrétien, bien que son être de chrétien ne se soit pas encore révélé réflexivement à lui-même en aboutissant à une expression appréhensible et enregistrable par la société (comme c'est le cas des membres que le baptême incorpore à l'Eglise). Il n'est donc pas païen au sens qu'il déboucherait seulement de temps à autre sur une œuvre surnaturellement bonne, « chrétienne », mais qui, dans la perspective d'ensemble de l'accomplissement de sa propre personne, n'aurait que peu de poids, le laissant quant au fond inchangé, un « bon païen ». Ce chrétien qui s'ignore a bien plutôt, dans la grâce de Dieu, élu, résolu et accompli des actes qui constituent une réalisation libre et — *sous ce rapport* — irréversible de lui-même, une phase (précoce, certes, ni réfléchie ni exprimée ni socialement saisissable) de son salut personnel, et, partant, de son être de chrétien[8].

2. La liberté personnelle de l'homme ne pouvant adéquatement se séparer de sa personne même, aucune institution sociale ne saurait ni la gérer ni la diriger ni même lui imposer un module adéquat. C'est pourquoi l'Eglise elle-même, qui est et détient à la fois la disposition de

8. Ne faudrait-il pas parler en termes analogues du grand pécheur dont ni la réconciliation avec Dieu ne coïncide purement et simplement toujours avec la date de sa confession sacramentelle au représentant de l'Eglise, ni la vie, l'agir, les affections, le rayonnement, etc. ne se réduisent à constituer une phase de l'histoire de sa perdition ou du moins à se situer parfaitement en marge de l'histoire de son salut tant qu'il n'a pas reçu la rémission de ses péchés sous la forme socialement saisissable du sacrement de pénitence ? Il y a donc bien une « vie chrétienne » du pécheur, et à l'inverse, *dans* la vie chrétienne il y a du péché ainsi qu'une rupture (qui lui est concomitante) avec l'Eglise ; il y a donc au sein d'une histoire per-

salut ordonnée par Dieu même, l'Eglise qui connaît avec exactitude les normes morales de principe qui découlent de cette disposition, ne peut fermer les yeux sur le fait de la liberté de conscience individuelle. Or, pourvu que l'on entende correctement la liberté humaine comme telle, la liberté de conscience ne se réduit pas à la modalité déficiente d'une conscience qui de soi serait tenue de connaître la norme valable et obligatoire pour toute éventualité de situations morales. La liberté de conscience individuelle ne peut donc se remplacer par une connaissance achevée et subtile de la loi, comme si un sujet humain n'était libre en sa conscience que dans l'attente (due à une simple « ignorance », coupable ou tout bonnement causée par des circonstances d'ordre historique, ou bien à l'erreur, ou encore à une malice formelle) de se voir obligé par une loi, de soi à tout coup préexistante. Cela ne se peut, ne serait-ce que parce que jamais la mise en œuvre proprement dite de la liberté humaine (c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la réalisation, libre à chaque fois, de l'homme individuel par lui-même) n'est prévisible par le législateur ni, par conséquent, légalement codifiable, dans toutes ses démarches individuées, ses étapes, ses visées, ses alternatives légitimes, etc. Quels que soient la précision et le détail avec lesquels ont été rédigées les lois civiles et ecclésiastiques, l'homme se retrouve « seul » au moment précis d'accomplir sa tâche caractéristique, la plus primordiale et la moins dispensable. Les lois ne manquent, en effet, jamais de lui faire défaut dès qu'il s'agit de la question décisive : comment, dans quel sens,

---

sonnelle du salut telles ou telles étapes où l'expression tangible et sociale de l'appartenance d'un chrétien à l'Eglise des saints est impossible au moins d'une façon adéquate (parce qu'il est pécheur et donc exclu de la manifestation, adéquate à l'unité de l'Eglise et avec l'Eglise, qui s'opère dans le repas eucharistique), et qui néanmoins sont susceptibles de représenter des étapes dans l'histoire personnelle du salut d'un être humain, parce que c'est justement cette histoire salvifique qui sert, et aussi consiste, à convaincre l'homme de son impuissance radicale qui inclut son péché.

par quelles voies et au prix de quel engagement personnel (fatigue, amour, espoir, foi surmontant le doute, persévérance) vais-je découvrir *mon* moi et, par là, la fin mystérieuse, encore cachée mais déjà accessible en principe, offerte à toute liberté, Dieu ? Redisons-le : par principe nul ne peut dispenser l'être humain de cette tâche. Elle n'est pas non plus accomplie sitôt que l'homme observe les commandements arrêtés. La « plénitude de la Loi » est seulement donnée dès le libre amour qui dispose hardiment, audacieusement de sa propre personne, pour l'introduire dans la demeure même de l'amour (divin) incommensurable, donc inexprimable et incodifiable.

3. C'est sur cet horizon de l'unique liberté humaine, dans sa généralité et son principe, qu'il faut considérer également les diverses spécifications ou concrétisations de cette liberté, autrement dit, les libertés de l'homme. Ainsi la *liberté d'opinion,* par exemple, est-elle une concrétisation de cette liberté humaine de l'homme, pour autant que celui-ci doit, afin de pouvoir se décider pour son moi, être capable de désigner et de définir par une décision libre tous les moments de cet accomplissement de soi. Par suite ni la société comme telle, ni *a fortiori* une loi n'ont le pouvoir de le dégager de son droit et de son devoir, qui est de découvrir et de déterminer ce qui importe *hic et nunc* pour lui, pour sa personne, pour sa vie. Ce disant, nous n'avons évidemment pas décidé de la question qu'on fait souvent intervenir dans la problématique de la liberté individuelle d'opinion et qui est de savoir si ce dont tel individu déclare ainsi la gravité et l'importance peut réellement se mesurer à des « barèmes objectifs », être « objectivement » vrai ou non. Une telle question est ici déplacée dans la mesure même où il s'y agit — par hypothèse — non plus seulement d'une décision subjective, mais d'une décision personnelle de l'homme, prise sous la mouvance d'un appel qui vient de Dieu et contribue à entraîner la capacité de cet homme à l'entendre et à y répondre. Quant à la problématique particulière de la

liberté d'opinion et de la libre expression de cette opinion, telle qu'elle peut naître de la capacité d'erreur sise dans l'individu, soit du fait qu'en sus des opinions existentielles, visées dans le présent contexte et requises pour la libre réalisation de l'homme par lui-même, il existe également des opinions « banales » auxquelles on n'attribue parfois qu'une importance minime, cela ne peut relever de la théologie systématique en elle-même ; c'est bien plutôt la théologie morale qui doit s'en préoccuper. Pour autant, d'autre part, que dans ce nœud de questions figure aussi celle de « l'opinion publique », la théologie pratique est à son tour concernée : c'est la branche de la théologie chargée d'analyser et d'interpréter telle ou telle situation concrète parce que c'est à travers celle-ci que se spécifie l'accomplissement commis à l'Eglise au jour le jour. C'est encore la théologie pratique qui va être chargée de demander dans quelle mesure (fondamentalement, et en particulier de nos jours) la libre opinion de l'homme est susceptible d'être fabriquée et dirigée. Chacun sait qu'il existe de cela autant de motifs et de possibilités qu'il y a de modalités de la faiblesse, de la bêtise et de la légéreté humaines comme de l'abus de pouvoir entre hommes, sans parler, bien sûr, de la cession légitime d'un droit individuel à un autre individu ou à une institution sociale, en pleine liberté, confiance et obéissance.

Il ne nous est, d'ailleurs, ici ni utile ni possible de traiter avec plus d'ampleur de telles formes et limites de la liberté d'opinion. D'un point de vue théologique il nous suffira de nous en tenir au principe suivant. Le discours théologique portant sur la liberté de l'homme dans sa généralité et son principe vaut aussi pour la liberté d'opinion. Fondamentalement l'homme est désormais habilité et « libéré » en vue de pouvoir concrètement, à chaque fois qu'il formule pour lui-même un jugement existentiel qui l'intéresse, une assertion de foi, une résolution, une finalité, une appréhension religieuse de lui-même, etc., viser et « entendre » par là Dieu même ainsi que son propre salut, caché et inclus en ce Dieu.

C'est pour cela et sous ce rapport que fondamentalement la liberté humaine d'opinion est incessible. Et à l'inverse, il n'y a aucune société ni communauté humaine qui ait réellement intérêt à ce que l'individu lui délègue sa liberté d'opinion. Non seulement une telle opération serait aussi impossible qu'illégitime pour des motifs tant théologiques que métaphysiques, elle aboutirait même à rendre utopique cette société (et sous le regard de son existence, non pas seulement de cette intention déterminée !). Cela vaut avant tout pour l'Eglise. Elle ne peut rien être d'autre que communauté et société d'hommes libres, quant à leur opinion aussi ; sinon elle serait un conglomérat de baptisés, dont la cohésion serait fabriquée par l'opinion ecclésiale, générale et codifiée, sans trouver ni sa constitution ni sa garantie grâce au dialogue, seul possible entre des sujets libres (c'est-à-dire à la foi, librement acceptée et confessée par chaque individu). Cependant, voici que se pose pour l'Eglise la question de la liberté d'opinion touchant les divers objets de foi. Depuis toujours l'Eglise décide quelles teneurs, quels objets sont les seuls à être autorisés par elle, c'est-à-dire à lui être révélés par Dieu. Il lui appartient aussi de décider jusqu'où la discussion touchant certaines de ces teneurs demeure possible dans son propre sein, ou dans quelle mesure les protagonistes d'une telle discussion ne se sont pas par là eux-mêmes posés hors de l'Eglise. Il n'est pas nécessaire qu'à chaque étape de l'histoire de l'Eglise les limites ici tracées demeurent identiques. Par exemple, s'il était avéré à l'heure actuelle (ce que nous ne prétendons pas affirmer de façon péremptoire, mais simplement avancer à titre hypothétique) que l'homme actuel tient encore à réfléchir et actualiser sa liberté d'opinion alors même qu'il a déjà, quant au fond, opté pour la foi ; que cet homme ne voie donc aucune contradiction dans le fait que les dogmes mêmes qu'il croit prêtent d'une certaine manière à discussion (ce qui ne comporterait pas nécessairement une négation de ces dogmes ni une mise en doute de leur caractère « objectivement » contraignant ou de Dieu

et de l'Eglise comme parfaitement dignes de foi ; ce qui servirait bien plutôt d'expression à l'interrogation réflexe qui fait l'essence de l'homme, de la science humaine et des notions humaines — interrogation essentielle qui ne saurait cesser de subsister, même du moment que l'homme s'est librement décidé à adopter la foi) — si tout cela était admis, l'Eglise dans son domaine ne pourrait jamais se mettre à réduire peu ou prou une liberté d'opinion ainsi entendue, pressant le sujet d'exprimer constamment son opinion, sans atteindre et blesser par là même l'homme contemporain sous l'angle de l'intelligence qu'il a de lui-même, libre bien que contingente et historiquement conditionnée, fondamentalement légitime néanmoins. Une telle atteinte n'aurait pas de mal à faire éliminer l'Eglise en tant qu'interprète digne de foi par rapport à la liberté humaine. A cela s'ajoute, comme l'Eglise le sait depuis toujours, que les témoignages de foi des individus chrétiens ne deviennent réellement constitutifs de la foi de l'Eglise et de l'Eglise elle-même que dans la mesure où c'est la personne humaine qui les appuie et qui « entend » bien dans ce sens, conformément à une conviction libre et personnelle, ce dont elle témoigne.

Dans ce contexte il n'est ni utile ni permis, de nos jours surtout, à l'Eglise d'oublier que dans l'instant même où, dans son domaine propre, elle accorde un maximum de liberté d'opinion, valorisant l'opinion individuellement et librement avancée et agie — puisque celle-ci obligatoirement s'élucide, se confirme et continuellement s'invente au prix d'une réflexion et d'une discussion constante —, dans cet instant même l'Eglise devient le modèle et la norme des sociétés religieuses et profanes, quelles qu'elles soient. On lui impose le fardeau de cette tâche ; pour peu qu'on cherche une réalisation adéquate de la liberté humaine, c'est auprès d'elle ; c'est à la mesure de son comportement qu'on juge si elle, et même toute la société humaine, sont dignes de foi : voilà ce que précisément de nos jours il est impossible de méconnaître. Il n'est pas

besoin de souligner autrement qu'une telle chance comporte en même temps une signification de risque. Mais, à notre avis, le risque le plus grave résiderait dans la méconnaissance de cette chance comme telle.

4. Les mêmes considérations valent, pour une large part, à propos de la « *liberté religieuse* ». Celle-ci constitue une nouvelle forme, spécification, concrétisation de la liberté d'opinion et, dans la même mesure, un aspect, une étape, un moment dialectique de la réalisation de l'homme par lui-même, non pas simplement un titre à des droits individuels déterminés, face à telle ou telle société ou à l'Etat. Or, dans cette mesure, la liberté religieuse est aussi un objet de la théologie. Notre étude a déjà laissé entendre la meilleure part de ce que le point de vue théologique peut énoncer à propos de la liberté religieuse : partout où l'individu humain inaugure de lui-même une démarche positive, constructive face à sa vie et confère une orientation religieuse à cette vie individuelle, incommunicable et incessible, il n'est pas seulement libre de toute contrainte interne et externe, mais c'est une « liberté nouvelle » qui est conférée, toujours, immédiatement et par principe à sa liberté, grâce à la disposition salvifique de Dieu, une « fin », à tel point que tout type d'« orientation religieuse » pour une vie est potentiellement capable de l'introduire dans la plénitude divine, rendue accessible par Dieu. Mais cela veut également dire que la nature humaine demeure un donné cogent, préalable à cet accomplissement de la liberté ; car la disposition salvifique de Dieu n'a ni supprimé ni substantiellement altéré cette nature : c'est l'homme *en tant que* lui-même que Dieu a accepté et constitué en partenaire de la communication du Soi divin. Et puisqu'il est impossible de rendre socialement appréhensible et enregistrable cet accomplissement transcendental, individuellement possible, de la liberté humaine la plus personnelle, sous l'angle précisément de ce caractère personnel, de l'efficience divine qui lui est essentielle et de l'intimité permanente et cachée que, par

suite, cet accomplissement comporte, la présomption théologique va en définitive à l'existence dynamique, dans tout individu, d'un tel accomplissement personnel et transcendental de sa liberté. Donc c'est précisément parce que l'Eglise est la présence, historiquement palpable auprès de l'homme, de l'acte libérateur de Dieu sur lui, qu'il lui faut aussi rendre palpable et présente cette présomption de la délivrance déjà accomplie par Dieu pour la personne individuelle (Rédemption « subjective »). La crainte que l'Eglise fasse ainsi mettre en question sa propre nécessité de moyen de salut absolument voulu de Dieu ne saurait plus, de nos jours, être mise en avant au point de vue théologique ; d'ailleurs, depuis toujours elle trouvait plutôt son fondement dans l'ordre psychologique ou pédagogique qu'au plan théologique.

Bien sûr, dans les contours imposés à la liberté religieuse par le droit laïc, la perspective ici évoquée ne saurait trouver des développements. Là il peut seulement s'agir de souligner que l'individu n'est, sous l'angle de sa conviction religieuse et de la pratique de sa religion, sujet à aucune disposition ni direction extérieure, qu'il est donc libre de toute obligation envers une religion, une conception du monde, un culte, une association religieuse ou cultuelle donnés, et que l'Etat ne peut obérer ou sanctionner son opinion religieuse individuellement libre par aucune sorte d'impositions, de brimades, de désavantages ou de châtiments. La société pluraliste contemporaine, surtout *pour autant* qu'elle s'entend bien telle, ne peut pousser plus loin ses énoncés et ses lois. Mais cela même ne suffit-il pas pour le principe ? Car d'une part, la société laïque elle-même ne saurait formuler en termes positifs la finalité, la signification et la fin de la liberté religieuse sans s'aventurer par là même à pénétrer dans le domaine d'une religion donnée, ou dans celui de l'intelligence théorique ou théologique qu'une Eglise ou une association religieuse a d'elle-même ; de l'autre, elle est seulement capable de penser à la liberté individuelle et à la possibilité de

droit qui y est conséquente, c'est-à-dire celle que tel individu se joigne à une association religieuse et s'entende comme son membre.

Par suite, il est trois raisons pour lesquelles la société laïque ne peut en aucun cas statuer sur les libertés et droits de telles et telles Eglises et associations religieuses: 1) il lui faudrait alors décider également quelles elles sont ; 2) de même, elle aurait à décider lesquelles d'entre elles sont concrètement désignées par un tel statut légal, c'est-à-dire lesquelles existent pour ce statut particulier ; 3) il lui faudrait encore statuer sur le détenteur concret du droit à octroyer. Or, il est manifeste que sous chacun de ces aspects, justement, elle s'ingérerait dans le domaine que nous appelons — à bon droit, quoiqu'en termes généraux — le domaine « religieux ». Ainsi donc, la société laïque n'aurait-elle pas tant codifié une liberté religieuse que rédigé un « droit religieux ». Pourtant c'est bien à cela que la société contemporaine éprouvera quelque difficulté à se résoudre ; bien plus, on ne peut en aucun cas ni attendre ni désirer de sa part qu'elle pose un tel acte. Dans le temps jadis, l'Eglise pouvait peut-être être en droit d'attendre que la société humaine continuât de se savoir interpellée et sommée par Dieu, autrement dit, « religieuse », au moment même de formuler les lois régissant sa symbiose au sein de ce monde. A supposer que la société actuelle eût quelque velléité d'entreprendre une tentative de cet ordre, et donc d'appréhender au plan légal cet appel, certes toujours existant, d'ailleurs perçu au niveau des individus, cela aboutirait à fixer le pluralisme religieux qui est actuellement régnant de fait. Dans cette hypothèse, vu la difficulté inhérente à une telle opération de fixation, il n'y aurait pas d'autre moyen que de faire ce qui pour une large part est déjà accompli de nos jours, savoir que tout en codifiant la liberté religieuse de principe, revenant individuellement à toute personne humaine, on laisserait intégralement à celle-ci le soin d'actuer par une décision libre ce droit qui est le sien. Sans doute, ce

processus créerait du neuf, savoir une situation de droit qui peut bien apparaître nouvelle, voire périlleuse, à quiconque persiste à considérer — dans quelque zone non réfléchie ou secrète de son être — l'Etat et, conséquemment, la société laïque comme étant en général le bras séculier de l'Eglise (ou mieux, des Eglises ; car il est certain qu'au sein de l'Eglise évangélique aussi, ce genre d'idées fut en son temps vivace et agissant), tout en se bouchant les yeux sur une évidence suffisamment attestée par l'histoire, savoir que ce « bras » était incapable de jamais mener réellement à bien l'œuvre spécifique de l'Eglise, d'autant plus qu'il n'a jamais cessé de vaquer à son œuvre propre.

Contrastant avec cette situation, celle d'aujourd'hui présente un avantage indubitable, étant claire et nette du point de vue juridique. Ce n'est plus le pouvoir établi d'une Eglise ou association religieuse déterminée qui influe ou est déterminant sur la réalité juridique touchant la manière dont l'individu se comprend et s'accomplit dans le domaine religieux (à moins que, se dévoilant comme tel, ce pouvoir formule des exigences et s'érige en juge, en vertu de sa seule puissance de fait ; mais il y court lucidement le risque qu'une minorité opposante se sente blessée dans son droit, effectif autant que ressenti) ; mais ce qui est le droit et, par suite, détient le pouvoir, c'est cette intelligence religieuse de l'individu par lui-même[9]. Cela ne signifie-t-il pas, cependant, pour l'Eglise

9. Elle est tellement puissante, sous la protection du droit, que telle société laïque concrète, Etat ou nation, est parfaitement à même d'empêcher par une loi appropriée toute attaque positive et expresse, soit contre des valeurs religieuses en général soit contre les valeurs spécifiques, quoique généralement reconnues, de telle Eglise ou association religieuse donnée ; à la seule condition que, et dans la mesure même où, le pouvoir législatif de cette nation peut ou doit concrètement poser en hypothèse que l'intelligence religieuse que telle association a d'elle-même, en fait, exige l'application d'une loi de cet ordre. On ne peut donc objecter à la formulation, actuellement usitée dans la société laïque, de la liberté religieuse — une formu-

ainsi que pour les diverses associations religieuses qu'elles deviendront d'autant plus impressionnantes et dignes de foi pour la société laïque en sorte qu'elles y trouvent aussitôt la place qui est la leur — absolument souhaitable, indiscutée, estimée qu'il sera constant que c'est grâce à une décision libre, non influencée par la perspective d'un bénéfice d'ordre social ou politique, qu'un certain nombre d'individus humains ont adhéré à telle Eglise ou association religieuse ? Or n'est-ce pas la préoccupation dominante de l'Eglise que de devenir digne de foi à ce titre, de le demeurer en quelque étape que ce soit de l'histoire humaine ? Et la voici précisément en train d'apporter sa contribution propre au débat, depuis longtemps engagé, sur la liberté religieuse. C'est justement en raison de l'intelligence théologique qu'elle a d'elle-même, ainsi que de la liberté — depuis toujours présente et agissante en elle — qu'est Dieu lui-même pour la liberté humaine, qu'il lui est authentiquement possible, non seulement d'accepter en toute sérénité cette liberté religieuse en tant que décret et donné valable pour l'humanité contemporaine, mais bien plus largement encore de la considérer comme une véritable chance, offerte par Dieu même à l'Eglise, ainsi qu'à chaque homme individuel et, *par suite,* encore et proprement à elle.

Sarrebruck

Heinz SCHUSTER

---

lation, nous l'avons vu, nécessairement généreuse, vague, et seulement négative en définitive — qu'elle ouvre toute grande la porte à n'importe quel athéisme, n'importe quelle erreur formelle, ainsi qu'à leur expansion planétaire. Bien sûr, là où ce n'est pas la société laïque comme telle qui se dresse contre de tels périls, l'Eglise même les combattrait finalement en vain tant qu'elle se fixerait pour but d'empêcher la diffusion de telle erreur, mais non pas tandis qu'elle affronte elle-même cette erreur dans toute l'audace de sa confiance en Dieu. Assurément, l'Eglise sur ce point aura à revoir sa tactique traditionnelle.

LE DROIT DE LA PERSONNE A LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DANS LA SOCIÉTÉ PLURALISTE

I. LE PLURALISME

Le fait du pluralisme est décisif pour le problème de la « liberté religieuse » ou, plus exactement, de la liberté civile des religions. Il convient donc d'en mesurer les dimensions, puis de l'interpréter à la lumière de la théologie de l'Eglise et du temps de l'Eglise, qui va de Pentecôte à la Parousie.

La théorie qui a prévalu au siècle passé et au début de celui-ci, dite « de la thèse et de l'hypothèse », contenait un jugement implicite sur le fait du pluralisme. Ce jugement conférait à une situation historique une valeur normative : les pays « catholiques » revêtaient le caractère de la normalité par rapport aux autres qui faisaient figure d'accidents historiques. Il fallait, en conséquence, s'efforcer de « restaurer » une situation historique anormale ou, faute d'y réussir, tolérer pour un temps les exceptions malheureuses. Cette manière de voir, qui aujourd'hui nous étonne, s'explique par le contexte historique dans lequel le problème du pluralisme s'est posé après la Réforme et surtout à partir de la Révolution française.

Jusqu'à la Réforme et même jusqu'à la fin des Monarchies absolutistes d'Ancien Régime, l'Europe a connu un régime de chrétienté. L'unité de foi, engendrée par

l'Eglise, constituait, par surcroît, un fondement essentiel de l'unité politique de la « *civitas christiana* ». Ainsi les Juifs étaient exclus de la cité, de même que les Musulmans, considérés comme apostats de la foi chrétienne. A l'égard de ces derniers, la croisade, conçue comme la réponse topique de la chrétienté, empêchera longtemps que se dégage nettement une conscience de la mission évangélisatrice.

C'est dans le contexte d'une société de chrétienté que la revendication du pluralisme religieux est apparue en Europe, timidement avec la Réforme d'abord, puis surtout, à partir des guerres de religion jusqu'aux Lumières qui ont préparé la Révolution, chez les sceptiques et les philosophes adversaires de la foi chrétienne. La légitimité du pluralisme, le droit de la tolérance ont ainsi été affirmés dans un climat d'apostasie, voire comme une forme de cette apostasie. Les motivations doctrinales qui appuyaient ces revendications étaient, en général, opposées à la doctrine chrétienne. On comprend dès lors que les théologiens qui contestaient la légitimité du pluralisme aient entendu lutter par là contre l'apostasie elle-même. Et parce que des liens nombreux et étroits existaient, en chrétienté, entre l'Eglise et l'Etat, de sorte que, malgré de multiples conflits entre les deux pouvoirs, une symbiose s'était instituée entre les deux sociétés, on pensait devoir défendre en un seul et unique combat et la foi chrétienne et le type de société temporelle qui en était partiellement le fruit, et, croyait-on, le rempart.

Il faut souligner que c'est surtout avec le rationalisme des Lumières que le problème a commencé de se poser avec acuité ; or ce rationalisme peut être considéré, selon plus d'un aspect, comme une hérésie, tant sa problématique et ses combats étaient dépendants de la chrétienté dans laquelle il était né et contre laquelle il s'insurgeait.

D'autre part, les réformes politiques introduites dans les législations au cours des XVIIIe et XIXe siècles étaient l'expression de conceptions erronées de la liberté

de conscience, prônant la relativité des croyances religieuses, selon l'esprit des Philosophes des Lumières. Le débat était donc principalement idéologique : d'où, chez les théologiens catholiques et dans les documents pontificaux de cette époque, la réfutation et les condamnations visant avant tout, derrière les faits et les institutions politiques, des doctrines. Celles-ci, c'est clair, restent aujourd'hui condamnées comme elles l'étaient hier.

Mais simultanément, ces condamnations sont assorties de considérations nostalgiques sur le passé chrétien, qu'il s'agit, au nom d'une théologie de l'histoire plus que contestable, de « restaurer ». La « société », la « France » ont péché et vont devoir expier leur apostasie. Le thème, puissamment formulé par un Joseph de Maistre, puis plus tard par un Donoso Cortès, pour ne citer que les plus grands, ne cessera d'alimenter la prédication et les écrits des publicistes. L'œuvre du Cardinal Pie est typique à cet égard. Mais même les encycliques de Léon XIII, qui se situent dans un tout autre horizon, dont le ton est si moderne, qui sont si ouvertes aux problèmes nouveaux, contiennent des passages où l'on regrette le passé « chrétien ».

Aujourd'hui le recul du temps nous permet de mieux opérer le départage entre les questions strictement doctrinales d'une part et le poids sociologique d'un héritage historique de l'autre. Nous percevons mieux également que cette problématique, avec son fond politique et idéologique tumultueux, était propre à l'Europe.

En effet, à la même époque, les catholiques des Etats-Unis rencontraient le fait du pluralisme religieux et les exigences de la tolérance, sous une forme très différente. Le pluralisme ici n'était pas né d'une apostasie et ne constituait pas une arme idéologique contre l'Eglise. Il était présent dès le point de départ, puisque les Etats-Unis ont été fondés surtout par des colons protestants, ressortissant à diverses dénominations, en majorité non-conformistes. C'est peu à peu que les immigrants catholiques

— et avec eux l'Eglise — sont arrivés. Le pluralisme se présentait à eux comme une donnée préexistante constitutive de la nation, comme, à un titre analogue, l'unité de foi l'était de la chrétienté médiévale. Il est intéressant de noter, en passant, que dans le diagnostic sur la religion en Amérique que Karl Marx, adversaire du christianisme et de la « religion », donne dans *La Question Juive,* cet aspect est clairement perçu. Aussi bien, les catholiques américains avaient-ils compris que leur devoir, pas seulement tactique et pragmatique, était d'accepter loyalement cette situation, porteuse pour la nation d'un héritage moral positif. Théologiquement, il s'agissait donc pour eux de juger de la signification du fait, en faisant abstraction des polémiques propres à l'Europe. Tant que le catholicisme nord-américain, à cause de sa récente implantation et de sa faiblesse numérique, a peu fait entendre sa voix dans le monde catholique, on pouvait traiter de sa position par prétérition : bien des auteurs européens y faisaient une brève allusion comme à un exemple dangereux, qu'on pensait avoir exorcicé en l'expliquant par une situation tout à fait spéciale. Mais la situation nord-américaine a bien plutôt aujourd'hui valeur typique[1].

Les Etats-Unis d'Amérique constituent une société pluraliste qui, à côté de membres des diverses dénominations et Eglises chrétiennes, comprend surtout une forte minorité juive et des héritiers du rationalisme occidental. Mais aujourd'hui, l'Eglise est présente dans des pays

---

1. Au XIXe siècle, le cas des Etats-Unis n'est pas unique. Dans *Une Ville-Eglise, Genève,* tome II, Paris, 1919, Georges Goyau a écrit l'histoire des catholiques de Genève qui, de 1815 à 1907, ont lutté pour la reconnaissance de leurs droits civiques et qui ont accueilli très favorablement le régime de séparation. Le Curé Vuarin, après le traité de Turin de 1816, demandait aux autorités de gouverner « en philosophes » : « Ayez comme particuliers votre religion, protégez-là, c'est nécessaire. Mais, magistrats, ne soyez ni protestants, ni catholiques. Soyez philosophes, c'est-à-dire impartiaux, ce qui ne veut pas dire que vous devez gouverner en incrédules ». Cf. *op. cit.,* p. 41-42.

non-occidentaux, où les masses sont, d'une manière plus ou moins forte, sous la mouvance des grandes religions non-chrétiennes. Dans ces pays, les chrétiens représentent une minorité, l'Eglise est d'implantation récente, tandis que les religions dont nous parlons sont présentes depuis des siècles, et intimement mêlées à l'histoire et à la culture de ces peuples, qu'elles ont parfois inspirée dans ses lignes les plus fondamentales. C'est dans ce contexte nouveau, qui a peu à voir avec le contexte européen des siècles passés, que le problème du pluralisme religieux doit être dorénavant envisagé.

***

Les tenants de la théorie « de la thèse et de l'hypothèse » avaient le tort de vouloir fournir du phénomène historique du pluralisme une explication qui faisait appel comme à sa cause prédominante au mouvement des idées religieuses et philosophiques. Dans cette optique, l'affirmation du pluralisme se confondait avec les progrès de l'erreur, la pluralité des opinions s'étant substituée à l'unanimité dans la vérité qui avait régné auparavant. Une telle vue de l'histoire est contestable. D'autres facteurs que les idées sont, en effet, intervenus, également décisifs.

Ainsi l'essor de la civilisation technique semble imprimer au processus du pluralisme un caractère irréversible. Les grands moyens modernes d'information interdisent de penser les problèmes à une échelle strictement locale. Grâce à eux, l'humanité tout entière vit de plus en plus dans un climat pluraliste ; le repli sur soi d'une société particulière devient de moins en moins possible. Tout événement ou tout discours peuvent être portés à la connaissance de l'univers entier, de sorte qu'à côté de leur signification immédiate et circonscrite, ils revêtent souvent une signification plus générale, dans laquelle la première ne s'inscrit pas nécessairement. Des idées venues de tous les horizons intellectuels sont partout divulguées,

en dépit des barrières traditionnelles ou politiques. Les moyens de communications multiplient, de leur côté, les contacts entre des hommes appartenant à des milieux culturels et religieux différents. Les pôles industriels provoquent des mouvements migratoires de main-d'œuvre, touchant des millions de personnes. Qu'on pense simplement à la masse des travailleurs méditerranéens qui circulent dans l'Europe de l'Ouest. Les réseaux technologiques et les circuits économiques enjambent de plus en plus les frontières nationales, tandis que les structures et la mentalité politiques tardent à s'adapter. Quand nous pensons aux problèmes du pluralisme religieux, ne sommes-nous pas encore enfermés dans le cadre d'une conception politique anachronique ? Enfin, l'explosion démographique pourrait un jour provoquer des vastes mouvements de populations.

Par ailleurs, le pluralisme est lié au fait démocratique qui de plus en plus s'impose et dont nous saisissons mieux la consonance profonde avec la conception chrétienne de la personne humaine. Dans son essence, la démocratie n'est pas tant telle ou telle forme de gouvernement que l'affirmation, inscrite dans les institutions et la pratique, du caractère responsable de chaque personne humaine, sujet de droits et de devoirs. Chaque individu, parce qu'il est une personne libre, a sa part de responsabilité dans le gouvernement de la cité. Le principe de subsidiarité, souligné avec insistance depuis Pie XI énonce que le bien commun authentique fait essentiellement appel à l'initiative des personnes. Par plus d'un aspect *Mater et Magistra* doit être considérée comme une charte de la démocratie économique, tandis que *Pacem in terris* expose les fondements d'une véritable société personnaliste.

Notons que même dans les régimes communistes, où les droits politiques fondamentaux sont refusés aux citoyens, certains facteurs, comme la scolarisation et la formation technique, vont dans le sens de la démocrati-

sation, pour autant que la culture aide les personnes à accéder à la responsabilité sociale.

Le fait démocratique a son retentissement sur la nature de l'Etat moderne. Si la société est composée de citoyens libres et responsables, l'Etat, organe de son gouvernement, doit exprimer cette responsabilité et par conséquent être de structure pluraliste. Le pluralisme doit être inscrit dans les lois et les institutions et, parmi les droits des individus, figure le droit de libre recherche de la vérité, car il s'agit là d'une démarche spécifique de la personne et celle-ci est transcendante par rapport à la société politique.

Quant au problème qui nous occupe, remarquons que la fonction de l'Etat a changé depuis l'Ancien Régime. Alors l'Etat était le Prince et ce dernier était, avec une oligarchie, le seul à qui soit reconnue la responsabilité dans l'ordre politique. Seul il était considéré comme adulte, *maior ;* la masse du peuple était sans droits politiques, car elle était censée être composée de *minores*. Le prince était son répondant et son protecteur ; par les actes qu'il décidait lui-même de poser, il représentait et engageait le peuple qui n'était pas consulté. Parmi ces actes il y avait des actes religieux. Là également, il agissait au nom de tous. La « chrétienté » comportait cette distinction paternaliste entre un prince adulte, pleinement responsable, et le peuple mineur que l'on protège et à la place de qui on prend les décisions. L'unanimité de foi des temps de chrétienté a pu être favorisée par la non-maturité politique de la masse. L'accession de celle-ci à la pleine responsabilité (qui, hâtons-nous de le préciser, est loin d'être accomplie et qui connaît de nouvelles menaces dans les facteurs modernes de massification) est une conquête conforme au droit naturel, dont nous devons nous réjouir parce qu'elle constitue un bien. La rançon est que l'unanimité chrétienne de jadis, conservée d'une manière paternaliste grâce à l'appui des princes chrétiens, ne se retrouvera plus. Les exigences et les perspectives de

l'évangélisation sont du même coup modifiées et devenues plus rigoureuses.

La conscience démocratique et l'unification des hommes grâce à la technique ne vont pas sans contre-coups politiques. Les accords internationaux, les unions plurinationales se multiplient. Malgré les déficiences, les Nations-Unies recèlent un grand espoir, parce que les organismes internationaux correspondent à une nécessité moderne objective. Or dans le cadre de ces organismes, doivent normalement se développer les législations internationales dont le but est de garantir les principaux droits des individus. Des pas ont déjà été faits dans cette direction. On se souvient en quels termes positifs *Pacem in terris* parle de la *Déclaration universelle des droits de l'homme ;* les catholiques européens peuvent se réjouir de la convention européenne des droits de l'homme. Des législations de cet ordre pourront un jour avoir force de loi dans le monde entier. Elles ne se conçoivent pas sans une consécration du principe du pluralisme, seule protection de l'individu et des groupes minoritaires contre les empiétements de l'Etat ou des collectivités. Parmi les droits garantis figurera la liberté religieuse. Dans ce domaine, l'Eglise, à la suite de *Pacem in terris,* doit être la première à proposer des solutions positives. Cet apport apparaît d'autant plus nécessaire qu'il convient, dans la formulation de ces droits, d'éviter tout ce qui ressemblerait à une consécration du relativisme doctrinal qui, avec le syncrétisme, est la grande tentation de la société pluraliste.

II. UN DROIT DE LA PERSONNE

Les phénomènes socio-historiques que nous venons d'évoquer signifient la disparition, à plus ou moins brève échéance, des groupes sociaux compacts cimentés par l'unanimité de la croyance. Il est même probable que, dans la mesure où une libre démarche de la personne est au cœur de la foi, le christianisme sera particulièrement

sensible aux processus qui conduisent au pluralisme social. Cette sensibilité est d'ailleurs tout le contraire d'un signe de faiblesse. Mais quel jugement porter, d'un point de vue théologique, sur ce processus et sur ses requêtes ? Comme l'a noté le Cardinal Lercaro, « la distinction courante de la thèse et de l'hypothèse laisse très perplexe la conscience moderne, en ce sens qu'elle semble distinguer l'idéal et la situation concrète, en autorisant ensuite une politique effective basée fondamentalement sur un compromis »[2]. Il ne s'agit nullement de rejeter les principes énoncés par le Magistère comme celui de la distinction de la société temporelle et de l'Eglise et d'une subordination de la première à la seconde qui soit respectueuse de son autonomie. Mais il convient de nous demander quels principes sont susceptibles d'éclairer la nouvelle situation aux aspects multiples et complexes et de fournir de sûres règles pratiques. Procéder de la sorte n'est pas opérer arbitrairement, selon un critère d'opportunité, un tri entre divers éléments de la doctrine, c'est essayer de dégager par l'analyse les lignes de force de la situation moderne en se demandant quelle est la réponse appropriée que fournit la doctrine chrétienne aux problèmes qui se dégagent de cette situation. D'ailleurs, il nous semble que l'enseignement social des derniers papes a tracé une voie claire dans ce domaine.

C'est la conception chrétienne de l'homme comme personne, créée à l'image et ressemblance de Dieu, avec les conséquences sociales qui en découlent, qui, pensons-nous, éclaire l'ensemble de notre problème.

> « Le fondement de toute société bien ordonnée et féconde, c'est le principe que tout être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. Par là même il est sujet de droits et de devoirs, découlant les uns et les autres, ensemble et immédiatement, de sa

---

2. S. Em. le Cardinal LERCARO, *Tolérance et intolérance religieuse,* trad. dans *Doc. Cath.*, n° 1299 (15.III.59), col. 335-348.

nature : aussi sont-ils universels, inviolables, inaliénables.

Si nous considérons la dignité humaine à la lumière des vérités révélées par Dieu, nous ne pouvons que la situer bien plus haut encore. Les hommes ont été rachetés par le sang du Christ Jésus, faits par la grâce enfants et amis de Dieu et institués héritiers de la gloire éternelle »[3].

Parmi les droits et devoirs qui découlent pour l'homme de sa nature de personne, certains concernent sa rencontre personnelle avec Dieu, sa vie *religieuse*. Il est inutile de souligner leur particulière importance puisqu'ils touchent à la démarche par laquelle l'homme rejoint sa fin ultime. Ainsi

> « Chacun a le droit d'honorer Dieu suivant la juste règle de la conscience et de professer sa religion dans la vie privée et publique. Lactance le déclare avec clarté : « Nous recevons l'existence pour rendre à Dieu, qui nous l'accorde, le juste hommage qui lui revient, pour le connaître lui seul et ne suivre que lui. Cette obligation de piété filiale nous enchaîne à Dieu et nous relie à lui, d'où son nom de religion ». A ce sujet, Notre prédécesseur d'immortelle mémoire, Léon XIII, affirmait : « Cette liberté véritable, réellement digne des enfants de Dieu, qui sauvegarde comme il faut la noblesse de la personne humaine, prévaut contre toute violence et toute injuste tentative ; l'Eglise l'a toujours demandée, elle n'a jamais rien eu de plus cher. Constamment les apôtres ont revendiqué cette liberté-là, les apologistes l'ont justifiée dans leurs écrits, les martyrs en foule l'ont consacrée de leur sang »[4].

Le respect de ce droit est garantie du respect des autres droits de la personne, parce que sa reconnaissance

---

3. *Pacem in terris*, trad. Ed. du Centurion, Paris, 1963, n. 9, 10.

4. *Ibid.*, n. 14. Transcrivons la formule latine : « *Ut et Deum ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim publice profiteri* ». Déjà dans son discours de Noël 1942, Pie XII avait proclamé « le droit au culte de Dieu, privé et public, y compris l'action charitable religieuse » ; il parlait aussi du « droit à une formation et à une éducation religieuse ». Cf. *Les Encycliques sociales*, Paris, Ed. de la Bonne Presse, 1962, n. 250 ; sauf pour *Pacem in terris*, nous renvoyons à cette édition.

implique celle de la vraie vocation de la personne, qui transcende l'ordre temporel. Il existe ainsi un lien intrinsèque entre la protection de la liberté civile de religion et celle de la liberté « dans la recherche de la vérité, dans l'expression et la diffusion de la pensée, dans la création artistique »[5] ou la liberté de suivre sa vocation dans le choix d'un état de vie[6].

Chacun jouit donc du droit imprescriptible d'honorer Dieu « selon la juste règle de sa conscience ». Tout droit est fondé ontologiquement dans la nature humaine et du même coup dans le rapport objectif qui relie l'homme à son créateur. Mais l'homme saisit, en dernier ressort, les exigences qui pour lui découlent de ce rapport par la voix de sa conscience. C'est en ce sens qu'il est tenu de s'informer et d'éclairer et former la conscience qui lui dictera son devoir religieux. La conscience est ce par quoi en ultime instance la personne saisit ses droits et ses devoirs objectifs tels que leur exercice s'impose à elle dans une circonstance déterminée. C'est pourquoi, en toute exactitude, mieux vaut ne pas employer le terme de droits de la conscience. Le texte lui-même parle d'un droit de la personne. On évite ainsi de réduire la liberté de religion à la liberté d'opinion ou encore à la liberté de conscience comprise comme une liberté de la conscience à l'égard des impératifs objectifs de la vérité. Ce que l'on affirme — et c'est bien différent — c'est que l'homme rejoint la vérité pratique, directrice de l'action, par sa conscience dûment éclairée. En ce sens déjà, Pie XI avait parlé de la « liberté des consciences ». Ce droit, dont le respect oblige autrui et la société, est fondé sur le devoir de rendre à Dieu le culte qui lui est dû et, préalablement, de rechercher la vérité, car c'est au vrai Dieu qu'est dû le culte « en esprit et en vérité ». Il faut préciser, sous peine de tomber dans d'inextricables difficultés, que,

---

5. *Pacem in terris*, n. 12, cf. aussi n. 144.

6. *Ibid.*, n. 15.

quand on parle ici de vérité, ce qui importe c'est l'attitude éthique de la personne engagée dans la recherche de la vérité et, une fois qu'elle l'a rencontrée, tenue à la fidélité. La religion, comme vertu, assume volontairement dans un acte de reconnaissance, aux deux sens du mot, une relation fondamentale de l'homme à Dieu, son créateur et sauveur. Tout en étant une vertu morale, elle présuppose une connaissance vraie, qui peut d'ailleurs être très implicite, du vrai Dieu. Ainsi on peut manquer au devoir de religion soit en ne rendant pas à Dieu le culte qui lui est dû, soit en le lui rendant d'une manière non rectifiée, soit encore en rendant ce culte à un faux dieu. Mais ce présupposé reste un présupposé : essentiellement la religion se situe au plan des vertus morales. La vérité et l'erreur n'interviennent donc pas directement mais par la médiation des personnes qui l'aiment ou la rejettent. C'est sous cet angle seulement que l'on peut parler d'erreur coupable ou d'erreur excusable.

Ici encore nous vérifions que les droits et devoirs qui se rapportent à la dimension transcendante de la personne sont solidaires les uns des autres. Ceci nous permet de poser que la liberté de religion ne doit pas être entendue comme un privilège réservé aux seuls adeptes des religions. Si l'on tient compte de l'entier cheminement des hommes vers Dieu, ce droit protège également l'agnostique et l'incroyant. Cette affirmation ne revient nullement à mettre sur le même pied croyance et non-croyance, reconnaissance et négation de Dieu. Elle veut embrasser la totalité des étapes possibles que parcourent les hommes quand ils accèdent à la lumière. Le théologien ne devrait pas oublier que la *conversio* est, dans la situation existentielle de l'humanité pécheresse, typique de cette démarche. Refuser par exemple aux non-croyants le droit d'exprimer leur non-croyance c'est considérer comme un état définitif et délibérément choisi ce qui n'est peut-être qu'un moment d'une quête animée par l'authentique amour de la vérité. Il faut citer ici encore *Pacem in terris* :

« C'est justice de distinguer toujours entre l'erreur et ceux qui la commettent, même s'il s'agit d'hommes dont les idées fausses ou l'insuffisance des notions concernent la religion ou la morale. L'homme égaré dans l'erreur reste toujours un être humain et conserve sa dignité de personne à laquelle il faut toujours avoir égard. Jamais non plus l'être humain ne perd le pouvoir de se libérer de l'erreur et de s'ouvrir un chemin vers la vérité. Et pour l'y aider, le secours providentiel de Dieu ne lui manque jamais. Il est donc possible que tel homme, aujourd'hui privé des clartés de la foi ou fourvoyé dans l'erreur, se trouve demain, grâce à la lumière divine, capable d'adhérer à la vérité. Si en vue de réalisations temporelles les croyants entrent en relation avec des hommes que des conceptions erronées empêchent de croire ou d'avoir une foi complète, ces contacts peuvent être l'occasion ou le stimulant d'un mouvement qui mène ces hommes à la vérité »[7].



Mais comment l'exercice de ce droit est-il garanti, favorisé et mesuré par la société ? Les documents pontificaux nous apportent la réponse. Ils affirment « la priorité ontologique et téléologique des individus sur la société »[8]. « Le principe de base » d'une conception chrétienne de la société est que « les êtres humains sont et doivent être fondement, but et sujet (*fundamentum, causam, finem*) de toutes les institutions où se manifeste la vie sociale. Chacun d'entre eux, étant ce qu'il est, doit être considéré selon sa nature intrinsèquement sociale, et sur le plan providentiel de son élévation à l'ordre surnaturel »[9]. L'homme « est origine et fin de la société », disait Pie XII dans dans une formule lapidaire[10]. Dès lors, le rôle de l'État et de l'autorité est de promouvoir un bien commun qui se définit en fonction de la personne humaine

7. *Ibid.*, n. 158.

8. *Mater et Magistra*, dans *Les Encycliques Sociales*, n. 385.

9. *Ibid.*, n. 495.

10. Citée dans *Pacem in terris*, n. 47.

et qui trouve dans les droits et devoirs de cette dernière sa mesure et sa régulation. En effet, ce bien commun « embrasse l'ensemble des conditions de vie en société permettant à l'homme d'atteindre sa perfection propre de façon plus complète et plus aisée »[11]. Pie XII avait eu cette formule équivalente : « Sauvegarder le domaine intangible des droits de la personne humaine et lui faciliter l'accomplissement de ses devoirs, doit être le rôle essentiel de tout pouvoir public. N'est-ce pas là ce que comporte le sens authentique de ce bien commun que l'Etat est appelé à promouvoir ? »[12]. *Pacem in terris* développe le thème :

> « Pour la pensée contemporaine, le bien commun réside surtout dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine ; dès lors le rôle des gouvernants consiste surtout à garantir la reconnaissance et le respect des droits, leur conciliation mutuelle, leur défense et leur expansion, et en conséquence à faciliter à chaque citoyen l'accomplissement de ses devoirs ».

S'ils venaient à méconnaître ou à violer ces droits, les pouvoirs publics manqueraient au devoir de leur charge et leurs dispositions seraient dépourvues de toute valeur juridique. Ils auront à veiller à ce que l'exercice de ces droits par les uns n'en empêche pas l'usage par les autres, qu'il s'accompagne de l'accomplissement des devoirs correspondants ; ils les rétabliront en cas de violation. Ils devront créer les conditions qui facilitent pour chacun la défense de ses droits et l'accomplissement de ses devoirs.

> « L'intérêt commun exige que les pouvoirs publics, en ce qui concerne les droits de la personne, exercent une double action : l'une de conciliation et de protection, l'autre de valorisation, tout en veillant soigneusement à leur judicieux équilibre. D'une part, on veillera à ce que la prédominance accordée à des individus ou à certains groupes n'installe dans

---

11. *Pacem in terris*, n. 58, citant *Mater et Magistra, op. cit.*, n. 341.

12. *Radiomessage de Pentecôte 1941, op. cit.*, n. 227.

> la nation des situations privilégiées ; par ailleurs, le souci de sauvegarder les droits de tous ne doit pas déterminer une politique qui, par une singulière contradiction, réduirait excessivement ou rendrait impossible le plein exercice de ces mêmes droits »[13].

En d'autres termes, il s'agit de « ramener l'Etat et sa puissance au service de la société, au respect absolu de la personne humaine et de son activité pour l'obtention de ses fins éternelles »[14].

Ainsi le libre épanouissement de la personne, douée d'initiative et de responsabilité, dans l'exercice de ses droits et l'accomplissement de ses devoirs, constitue la fin et la mesure de l'action de l'Etat et des pouvoirs publics. Aussi la libre recherche de la vérité et le culte rendu à Dieu par chacune des personnes selon les normes de sa conscience sont-ils pour l'Etat des valeurs supérieures et normatives, qu'il doit servir ; il ne saurait, sans pervertir l'ordre essentiel des choses, s'y immiscer pour les réglementer.

Reconnaître les droits de la personne comme fondements et normes de la vie sociale ne revient nullement à restreindre l'exercice de ces droits à la sphère individuelle. Au contraire, l'être humain, étant essentiellement sociable, ne peut déployer une initiative et exercer une responsabilité, par quoi s'affirme son caractère de personne, que s'il jouit du droit de libre association. Le principe de subsidiarité, sur lequel les documents pontificaux n'ont cessé d'insister depuis *Quadragesimo Anno*, s'enracine dans la personne et est une expression de ses prérogatives, spécialement menacées par toutes les formes modernes de collectivisme. C'est ce que souligne *Pacem in terris* :

---

13. *Pacem in terris*, n. 60-66.

14. PIE XII, *Radiomessage de Noël 1942*, *op. cit.*, n. 257.

« Du fait que l'être humain est ordonné à la vie en société découle le droit de réunion et d'association, celui de donner aux groupements les structures qui paraissent mieux servir leurs buts, le droit d'y assumer librement certaines responsabilités en vue d'atteindre ces mêmes buts.

L'encyclique *Mater et Magistra* dit à bon droit que la création de bon nombre d'associations ou corps intermédiaires, capables de poursuivre des objectifs que les individus ne peuvent atteindre qu'en s'associant, apparaît comme un moyen absolument indispensable pour l'exercice de la liberté et de la responsabilité de la personne humaine »[15].

C'est pourquoi les hommes qui rendent un culte à Dieu ont le droit strict de se réunir en communautés pour rendre ce culte, exercer des activités éducatives, caritatives ou autres, selon que le leur dicte leur conscience. C'est là un droit naturel objectif. Ajoutons que dans une société pluraliste comme la société moderne, il est requis de l'Etat qu'il reconnaisse ce droit et en favorise l'exercice. Comme tel, l'Etat n'est pas habilité, en tant qu'Etat, à juger quelle est la vraie religion voulue par Dieu. S'il lui arrive de le savoir, c'est à travers la conviction de certains de ses citoyens, mais ceux-ci, s'ils sont en majorité, n'ont pas le droit d'en tirer prétexte pour imposer à d'autres concitoyens une forme particulière de religion ou pour brimer les minorités. L'Etat est tenu, avant tout, à respecter le droit naturel d'association en matière religieuse. Certes, il devra intervenir quand l'exercice d'un culte aura pris une forme directement contraire à un droit naturel. Ainsi il y a quelques années, en France, les pouvoirs publics ont dû prendre des mesures contre des parents, membres d'une secte prohibant le recours à la médecine, qui avaient laissé, faute de soins, mourir un enfant.

Il nous faut ici répondre à une objection possible. Poser ainsi la non compétence de l'Etat revient, dit-on, à affirmer sa neutralité en matière religieuse. Et par neutralité on entend que l'Etat serait dégagé de tout lien

15. *Pacem in terris*, n. 23, 24.

religieux. Disons que cette inférence n'est nullement dans la logique de notre argumentation. D'abord, comme le rappelle *Pacem in terris,* « les gouvernants, lorsqu'ils agissent au nom et pour l'intérêt de leur communauté, ne peuvent en aucune façon renoncer à leur dignité d'homme; dès lors, il ne leur est absolument pas permis de trahir la loi de leur nature, qui est la loi morale »[16]. Cette règle générale s'applique au droit de rendre à Dieu un culte privé ou public. Nous dirons donc que, dans la société pluraliste, protéger et favoriser pour les individus et pour les communautés l'exercice de ce droit, est la manière habituelle selon laquelle les autorités publiques s'acquittent, en tant que telles, de leur devoir de rendre un culte à Dieu. Certes nous savons que toutes les formes de culte ne sont pas équivalentes et que l'Eglise est l'arche de salut donnée par Dieu à tous les hommes. Cependant, dans les limites où les droits fondamentaux de la personne ne sont pas lésés, l'Etat dont l'objet propre et immédiat en ce domaine est la loi naturelle, n'a pas à connaître de ces différences[17]. En effet, Pie XII dans son discours du 6 décembre 1953 aux juristes catholiques italiens a énoncé le principe qui éclaire le problème. De même que Dieu, dans son gouvernement, permet le mal en vue d'un plus grand bien, l'Eglise et l'Etat qui reconnaît son autorité dans les pays à majorité catholique, chacun, à leur plan, doivent parfois tolérer des maux, telle la divulgation de l'erreur, en vue d'un plus grand bien. Disons que ce plus grand bien nous paraît constitué par l'affirmation de la dignité de chaque personne humaine, par le respect de sa libre démarche vers la vérité, par la conscience nouvelle que, pour toutes les grandes questions, le bien commun des sociétés particulières s'insère dans les perspec-

---

16. *Ibid.,* n. 81.

17. L'application de ce principe concerne la prudence politique qui ne saurait ignorer la composition concrète d'une société ou son héritage historique. On tiendra compte, par exemple, de la religion de la majorité.

tives du bien commun de toute l'humanité. Par ailleurs, l'expérience des totalitarismes modernes et des méthodes de pression psychologique qu'ils ont mises au point nous a rendus attentifs au fait qu'on ne peut réellement protéger la légitime liberté des personnes qu'en acceptant les risques inhérents à l'exercice de cette liberté, tandis que la répression des abus devient très vite un prétexte pour atteindre les droits de la personne en eux-mêmes. L'oppression idéologique, telle que les temps modernes l'ont pratiquée, doit nous faire réfléchir sur les exigences réciproques et sur l'interaction de la fin et des moyens. A vouloir défendre la vertu et la vérité avec des méthodes qui présupposent, implicitement, que l'homme est un objet manipulable par le pouvoir, on travaille sûrement à leur ruine et au mépris de la personne.

III. LE MODE PROPRE DE L'ÉVANGÉLISATION

Les considérations précédentes concernent la liberté civile de religion, c'est-à-dire le rapport de la société temporelle et de ses autorités au droit que possèdent ses citoyens, pris individuellement ou groupés en communautés, à honorer Dieu, en privé et en public, selon les exigences de leur conscience.

Nous voudrions ajouter que la nouvelle situation n'est pas sans présenter de grands avantages pour la mission propre de l'Eglise.

Nous sommes d'abord conduits à approfondir notre conscience du respect dû à la vérité qu'implique intrinsèquement l'apostolat chrétien. « *Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur* ». Le Code de droit canon (c. 1351) a sanctionné une exigence qui est inscrite dans la nature même de l'acte de foi. Cet aspect fondamental de libre adhésion de foi est par lui-même une valeur positive. En le soulignant on rend hommage à la vérité elle-même, qui, comme vérité, exige d'être reçue spontanément, librement ; on se montre aussi plus attentif à l'action de la

grâce dans les âmes. La vérité doit être accueillie comme vérité ; de là découlent des impératifs quant au mode de transmission du message de vérité. Le contenu du message évangélique requiert de soi un mode évangélique de diffusion de ce message. Le messager de la vérité doit être reconnu comme tel. Cela vaut certes de chaque messager mais d'abord de l'Eglise à qui le message est directement confié. La force de l'Evangile se manifestera d'autant plus que ses ministres paraîtront moins chercher un appui sur les forces de ce monde. L'exemple de Notre-Seigneur et des apôtres nous montre qu'il y a une attitude propre du témoin de la vérité qui doit déjà refléter la pureté de celle-ci : « Mon Royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde mes gens auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs » (cf. *Jean,* 19, 36-37, cf. aussi *Matth.,* 26, 51-54). En recourant au soutien de la puissance temporelle et aux moyens trop humains, le ministre de l'Evangile risque, non seulement d'offusquer l'éclat de la vérité, mais encore de favoriser à son insu une utilisation des valeurs religieuses par ce pouvoir politique dont l'*Evangile* de Luc nous avertit qu'il est une proie facile pour le démon (cf. *Luc,* 4, 5-7). Les collusions entre gens d'Eglise et puissances temporelles constituent une des causes les plus efficaces d'un anticléricalisme qui aujourd'hui conduit fréquemment à l'apostasie.

Nous devons avoir foi que, dans la compétition des doctrines qui ira s'accentuant dans un monde toujours plus unifié, la beauté de la vérité, aimée passionnément et en toute pureté par ses serviteurs, représentera le seul moyen vraiment efficace de sa diffusion. L'Eglise peut compter sur la force de la vérité, servie dans l'émulation loyale et la fidélité aux vertus évangéliques et humaines. Certes un effort pastoral correspondant est requis. Une solide formation catéchétique doit être donnée aux fidèles, car ce furent trop souvent l'ignorance et le peu de convictions personnelles qui ont par le passé permis le succès de diverses propagandes.

La pureté de l'attitude spécifique exigée des serviteurs de la vérité aura également un contre-coup sur le plan temporel lui-même. Si la société moderne est soulevée par l'aspiration démocratique, elle est simultanément travaillée par des processus de massification qui comptent parmi leurs causes déterminantes les *mass-media*[18]. Le style propre de l'évangélisation chrétienne peut, par surcroît, redonner aux hommes de ce temps le sens de la vérité comme constituant un bien propre de la personne et de sa vocation.

La société pluraliste permet également à l'Eglise de déployer plus pleinement sa catholicité en réponse à sa vocation missionnaire.

Dorénavant, pour reprendre une remarque de Karl Rahner, l'Eglise est l'Eglise de la diaspora. Par là-même elle est pleinement en état de mission. En effet, note Rahner, la chrétienté supposait, en face d'elle, le «Turc», dont on tenait qu'il avait refusé l'Evangile. La rançon de l'unanimité dans la foi des peuples de chrétienté était la consécration de l'état d'infidélité de ceux qui étaient dehors. Même chez un précurseur génial comme le Bienheureux Raymond Lulle, l'idée de mission est sans cesse contrecarrée et freinée par l'idée de croisade. Le noncroyant était ainsi, dès cette terre, rejeté dans les ténèbres extérieures. Le danger existait de confondre les murs de la chrétienté avec ceux de la Cité de Dieu dans son état définitif du Ciel.

Maintenant l'Eglise est dispersée par toute la terre. Pour la première fois historiquement les conditions sont réalisées d'une prédication de l'Evangile à l'échelle planétaire. Comment ne pas nous en réjouir ? « *Quoniam ideo dispersit vos inter gentes, quæ ignorant eum, ut vos enarretis mirabilia ejus, et faciatis scire eos, quia non est alius Deus omnipotens praeter eum* » (cf. *Tobie*, 13).

---

18. Cf. à ce sujet notre étude *Information et conscience morale*, dans *Nova et Vetera*, Genève, 1964, n. 2, p. 93-111.

On relèvera aussi qu'en dehors du christianisme, aucune grande religion ne connaît le principe de la distinction entre les choses de Dieu et les choses de César. Par une unique appartenance on y est membre de la religion et de la cité temporelle. Ce principe théocratique constitue un obstacle, parfois quasi insurmontable, pour les missions de l'Eglise. Il convient donc d'éviter tout ce qui donnerait l'impression que le christianisme est d'essence théocratique et que là où l'Eglise arrive, elle attend le moment où les chrétiens seront majoritaires pour dominer l'Etat. Par là inévitablement on provoquerait une violente réaction des théocraties non-chrétiennes, qui se sentiraient menacées. Il ne faut pas oublier que ces religions tendent à se confondre avec la culture des peuples et qu'à première vue l'Eglise apparaît comme une concurrence occidentale au plan même de la culture. C'est pourquoi aujourd'hui c'est sa transcendance de société surnaturelle, dépositaire de la Révélation divine et résidence de la grâce, qui doit être affirmée. Elle le sera si on s'efforce de mettre en évidence la distinction entre les choses de Dieu et celles de César. La reconnaissance du pluralisme peut aider à la prise de conscience de la vocation divine de chaque personne, vocation qui transcende les obligations nées de son appartenance à un groupe culturel. En acceptant la réciprocité qu'il inclut, on donne une marque de loyauté qui aide à saisir que le christianisme, parce qu'il transcende les cultures, n'est pas pour elles un concurrent.

A ce propos, il semble que les tenants de la théorie « de la thèse et de l'hypothèse » aient manqué d'une théologie de l'histoire et d'une juste vue ecclésiologique. Ils ont raisonné comme si l'Eglise, qui sera pérégrinante jusqu'à la Parousie, pouvait être définitivement implantée dans un territoire de l'histoire. Telle n'est pas la leçon des *Actes* ou de l'*Apocalypse*. Elle a les promesses de l'indéfectibilité mais sa présence ici ou là est soumise à la précarité des vicissitudes temporelles et de la fidélité

des chrétiens (cf. les lettres aux Eglises, *Apoc.*, 1-3). Sous la providence spéciale de son Seigneur, l'Eglise poursuit sa marche mystérieuse vers la fin des temps. Les libres effusions de la grâce, l'ouverture ou le refus des cœurs, des facteurs historiques interviennent. Les remises en question sont toujours possibles, comme les infidélités ne sont jamais définitives. Qu'on pense à l'enseignement de saint Paul sur les destinées d'Israël, qui constitue un cas éminent (cf. *Rom.*, 11).

Cette loi souligne, elle aussi, à sa manière, la transcendance de l'Eglise : quelle que soit l'imprégnation chrétienne d'une culture, cette culture reste distincte du christianisme avec lequel elle a fait route dans l'histoire et elle ne saurait prétendre l'enfermer dans ses propres limites. Les défenseurs de la théorie « de la thèse et de l'hypothèse » hypostasiaient une situation culturelle et historique, due à une convergence de facteurs sociologiques contingents.

Enfin, relevons qu'historiquement c'est le christianisme qui a ouvert l'homme à la conscience de sa dignité de personne. Le sens de la personne, formulé dans la pensée, vécu dans les mœurs et inspirant les institutions représente ainsi une valeur humaine qui, existentiellement, constitue un jalon de la pré-évangélisation. Le grand dessein de Paul VI, instituant un « Secrétariat pour les non-chrétiens », de nouer le dialogue avec tous les croyants présuppose et provoque tout ensemble l'éveil du sens de la personne, car dialoguer est le propre des personnes. Reconnaître les pleines dimensions du fait moderne du pluralisme et affirmer le droit de chaque personne à la liberté civile de religion, c'est œuvrer à rendre possible le dialogue. Nous formons le vœu que le Concile s'engage résolument dans cette voie ; ce faisant on brisera peut-être des habitudes et des mentalités sociologiques mais on se situera dans l'axe de la plus authentique fidélité à l'enseignement du Magistère.

Genève Georges M.-M. Cottier, o. p.

C H R O N I Q U E S

" L'AFFAIRE IRÈNE "

Sa signification pour le dialogue entre les chrétiens

Entre le 29 janvier et le 27 avril 1964 une série de démarches publiques « ecclésiastiques » ont profondément marqué les modalités du dialogue entre les confessions chrétiennes en Hollande. Cette série fut précédée d'événements privés dont le caractère secret suscita un profond malaise : ils concernent, comme on le sait, la princesse Irène, seconde héritière présomptive au trône des Pays-Bas et son admission dans l'Eglise catholique. Depuis la fin d'avril nous savons officiellement qu'elle a été « re-baptisée » à Rome, en date du 3 janvier 1964, par le cardinal Alfrink, archevêque d'Utrecht.

La série de ces prises de position officielles couvrant la période de février à avril s'accompagna d'une polémique extrêmement confuse entre protestants et catholiques, et entre catholiques, où les facteurs religieux et les facteurs purement politiques ou sociaux se trouvaient continuellement court-circuités[1].

I. LE POIDS DU POLITIQUE

En effet ce même mois de février présente un calendrier d'événements politiques et constitutionnels dont les coups de théâtre dominent la vie publique durant plusieurs semaines.

Du point de vue « politique », au sens large de ce terme, il faut distinguer plusieurs phases. Une *première phase* débuta le 29 janvier lorsque le *Nederlandse Staatscourant* (journal administratif

---

1. Cf. Jan GROOTAERS, *Wat een Prinses ons leren kan,* dans *De Maand,* févr. 1964, p. 84-93 ; Ds J.J. BUSKES, Piet BOUMAN et autres, *Brieven aan « De Maand »*, *Ibid.,* juin-juillet 1964, p. 374-392.

du gouvernement) annonça officiellement que la princesse Irène des Pays-Bas avait fait son entrée dans l'Eglise catholique ; cette phase se termina le 9 février lorsque la princesse atterrit à Schiphol accompagnée d'un fiancé.

Que l'appartenance confessionnelle d'un membre de la famille royale soit notifiée par un des journaux officiels, voilà un premier sujet d'étonnement pour ceux qui sont habitués à un régime laïque. Seconde caractéristique : dès que la nouvelle est connue les représentants des différentes fractions au Parlement font part de leurs commentaires : les uns s'étonnent du mystère dont la conversion a été entourée, d'autres expriment leur tristesse, quelques-uns leur indignation. Du côté du parti catholique on souligne le caractère privé de cette décision ; on insiste sur le fait que celle-ci ne peut avoir aucune répercussion d'ordre constitutionnel.

Cependant certains publicistes catholiques ne cachent pas leur joie de voir la famille régnante devenir « pluraliste » et rompre avec le statut qui de fait était resté privilégié, celui du protestantisme sous la monarchie actuelle. D'autre part certaines publications et motions protestantes font part de leurs inquiétudes devant un relâchement des liens historiques entre la maison régnante et la tradition Réformée, toutes deux étant aux origines de la nationalité hollandaise[2].

---

2. Dans la constitution de 1814 il était stipulé que le roi devait être de la religion réformée ; en 1815 lors de la réunion de la Hollande et de la Belgique, cet article dut être supprimé sous la pression des Belges et de quelques libéraux hollandais ; de fait, selon une tradition remontant à Louise de Coligny, la maison royale appartenait à « l'Eglise Wallonne », branche traditionnellement plus « aristocratique », intégrée par ailleurs à l'ensemble de la *Nederlands Hervormde Kerk ;* il semble que la reine actuelle préféra l'appartenance directe à celle-ci, qui est en quelque sorte une « Eglise nationale » *sensu lato.* Cependant il ne faudrait pas s'exagérer le caractère strictement confessionnel de l'appartenance au protestantisme ni de la Maison d'Orange au XVIe siècle, ni de la famille régnante actuelle. La reine Wilhelmine a déclaré ouvertement que les Eglises n'avaient pas eu de rôle significatif dans sa vie de croyante. La manière extrêmement compliquée dont s'est exercée la charge pastorale à la cour des Pays-Bas depuis une quinzaine d'années et l'éducation religieuse assez discontinue qu'ont reçue les princesses semblent le démontrer (cf. détails récents à ce sujet dans la *Haagse Post,* du 8 février 1964, p. 12 ss).

Des bruits contradictoires et l'annonce officielle faite par la reine Juliana de fiançailles rompues, le 4 février 1964, ne portaient pas à la détente.

C'est au milieu de cette atmosphère de nervosité grandissante que dans la nuit du 9 au 10 février s'ouvre la *seconde phase* de ce calendrier mouvementé. Ce soir-là la princesse, de qui on était sans nouvelles officielles depuis de longs jours, rentre au foyer familial, accompagnée d'un fiancé franco-espagnol, don Hugues Carlos de Bourbon-Parme.

Dès cette arrivée le Président du Conseil s'entretient durant de longues heures avec la famille royale et avec le nouveau venu, dont les ambitions politiques, quelque peu inhabituelles, étaient bien connues. A l'aube le Premier Ministre adresse une missive aux Présidents des Chambres des Etats-Généraux contenant : l'annonce de fiançailles officielles, la détermination de ce prétendant d'Espagne de n'abandonner aucune de ses ambitions politiques, la décision de la princesse Irène de se fixer à l'étranger et de renoncer à faire approuver son mariage par le Parlement (implicitement : de renoncer à tout droit de succession au trône des Pays-Bas).

Sans entrer ici dans les méandres du droit public hollandais — certains auteurs contestaient la constitutionnalité de la procédure suivie — qu'il nous suffise de constater les répercussions sentimentales causées par cette nouvelle situation, ravivées lors du débat qui se déroula le 11 février 1964 à la Chambre des Députés.

Dans de nombreux milieux catholiques on montra déception et impatience. En supposant que le Carlisme de don Hugues Carlos n'ait pas pu servir d'épouvantail au libéralisme foncier de l'opinion néerlandaise, il y avait certaines présomptions que le seul catholicisme de la princesse eût suffi pour être la cause réelle mais inavouée de l'exil et de « l'abdication » de la princesse Irène. Certains journaux catholiques et quelques députés s'efforcèrent d'amener le gouvernement à se prononcer clairement. Ils auraient voulu que le gouvernement déclare nettement qu'une princesse devenue catholique restait héritière du trône.

Baptisée en Angleterre pendant la guerre par le Rd Van Dorp, pasteur de l'Eglise Réformée de Hollande à Londres, la princesse Irène fréquentait des communautés protestantes très diverses ; pendant un séjour d'études en Suisse, elle fit sa profession de foi dans l'Eglise nationale vaudoise mais ne se fit jamais inscrire comme membre confessant d'une communauté de l'Eglise Réformée de Hollande (cf. prof. F. HAARSMA, dans *De Tijd* du 27 avril 1964).

Du côté protestant (et libéral) on accusa les catholiques de céder à de vieux ressentiments et de ne pas voir les dangers réels d'un régime espagnol catholico-fasciste.

Pour sauver sa coalition, composée notamment des partis confessionnels protestant et catholique, le chef du gouvernement s'est employé à éviter toute réponse claire à ce sujet, se contentant de dire que le problème d'une princesse catholique n'était même pas à l'ordre du jour et que seul le mariage d'une princesse royale avec le chef d'un parti politique étranger avait été à l'origine des décisions prises.

Il va de soi que nous n'avons nullement l'intention de trancher ce débat épineux. Ces quelques grandes lignes d'une crise constitutionnelle assez inattendue veulent uniquement démontrer le double confusionisme dans lequel on s'est débattu : 1) à cause du caractère confessionnel des partis politiques pour lesquels une attitude pro ou anti-œcuménique pouvait entraîner des répercussions d'ordre parlementaire, même électoral ; 2) à cause du caractère mythique attribué à la Maison régnante, en tant que rempart séculaire de la tradition Réformée contre les menaces de « Rome » (et de « l'Espagne »).

C'est sur un terrain à ce point mouvant que devait se greffer une mise au point assez brutale des rapports entre autorités ecclésiastiques.

La *troisième* et dernière *phase* de ces développements se situe au mois d'avril lorsque certaines difficultés entre la famille royale d'une part et le prince de Bourbon-Parme d'autre part amenèrent une rupture entre les familles : communiqué de la princesse le 7 avril 1964, déclaration du Premier Ministre à la Deuxième Chambre (14 avril 1964), déclaration de don Hugues Carlos imputant l'abstention de la Reine lors de son mariage à des pressions gouvernementales (20 avril 1964), démenti de la Reine révélant un différend d'ordre personnel avec l'autre famille (24 avril 1964) et finalement célébration du mariage à Sainte-Marie-Majeure de Rome, le 29 avril 1964.

Ces événements ne concernent plus notre sujet quoiqu'ils n'aient pas manqué d'avoir des répercussions sur le plan politique et interconfessionnel[3].

---

3. Dans de nombreux milieux catholiques on a vu des « machinations » anti-papistes dans le fait que le mariage ne put avoir lieu en Hollande et les membres catholiques du gouvernement furent accusés de faiblesse.

II. UNE SUITE DE MISES AU POINT

Le tout premier communiqué provenant de la Cour et annonçant que la Princesse Irène avait été admise dans l'Eglise Catholique mit un rapport explicite entre cet événement et « l'esprit œcuménique » qui animait la princesse.

Ce terme d'œcuménique appliqué au cours des semaines suivantes au cas d'une « conversion individuelle » par de nombreux porte-parole de l'opinion catholique (et notamment par des quotidiens catholiques généralement mieux avisés dans le domaine de l'information religieuse) fut la première cause du profond malaise qui travaille le milieu protestant.

La seconde cause de celui-ci se trouve dans le caractère mystérieux (d'aucuns dirent : « ténébreux ») des circonstances de l'admission de la princesse dans l'Eglise romaine. Aussi vit-on très tôt (7 février 1964) la Direction Synodale de l'Eglise Réformée des Pays-Bas (ou *Nederlands Hervormde Kerk*, que nous abrégerons en *N. H. K.*) adresser une lettre au cardinal Alfrink et lui poser quelques questions à savoir : 1) si le silence entretenu autour de cet événement n'était pas opposé à la dignité de la princesse et opposé aussi à la responsabilité de l'archevêque à l'égard des bonnes relations inter-confessionnelles ; 2) si un nouveau baptême avait été administré alors que la princesse avait déjà été baptisée dans son enfance au sein de l'Eglise Réformée ; 3) si les véritables relations œcuméniques ne se trouvaient pas troublées par l'attribution d'une signification « œcuménique » à cette entrée dans l'Eglise catholique[4].

La réponse du cardinal Alfrink (12 février 1964) causa une certaine sensation : ne pouvant violer le secret professionnel, l'archevêque d'Utrecht se disait momentanément incapable de donner réponse aux questions qui lui étaient posées mais il se déclarait prêt à collaborer à d'éventuels éclaircissements de la situation présente. Il exprimait l'espoir d'un prochain apaisement. L'embarras paraissait grand et toutes sortes de bruits incontrôlables continuèrent à circuler dans la presse au sujet du baptême.

Cependant deux mois plus tard, au début du mois d'avril, on apprenait que des conversations avaient été entamées entre les Modérateurs synodaux de l'Eglise Réformée (*N.H.K.*) et le cardinal-archevêque. En date du 25 avril 1964 l'Agence Catholique de Presse (*K.N.P.*) publiait une déclaration du cardinal Alfrink, résultant des contacts prolongés avec l'Eglise Réformée.

Par cette réponse aux questions posées en février, les points suivants furent établis : 1) le caractère secret de l'entrée de la prin-

4. Texte dans le *Telegraaf* du 13 février 1964.

cesse dans l'Eglise catholique avait été imposé par surprise au cardinal ; 2) un baptême sous condition avait été administré du fait que l'enquête concernant le premier baptême n'avait pu avoir lieu normalement et que la date de l'admission n'avait pas pu être retardée ; mais le cardinal déclarait aussitôt que si cette enquête avait été faite en temps voulu, le baptême sous condition n'aurait pas dû avoir lieu[5] ; 3) partageant les préoccupations pastorales du Synode protestant, l'archevêque d'Utrecht se disait prêt à tout mettre en œuvre afin de rétablir de bonnes relations inter-confessionnelles pour autant que celles-ci avaient souffert des événements récents. A cet égard, et en accord avec l'épiscopat hollandais, il déclarait que le chemin vers l'unité chrétienne ne passait pas par des conversions individuelles, aussi nombreuses soient-elles ; 4) le Cardinal soulignait que le respect pour les autres Eglises chrétiennes devait se manifester particulièrement à l'égard du baptême conféré par les autres ; il concluait en souhaitant des perspectives nouvelles pour des contacts réguliers et organiques entre les Eglises.

Quel qu'ait pu être exactement le cours des événements au début de janvier, il semble bien que l'archevêque d'Utrecht fut trompé et placé dans une situation extrêmement embarrassante dont il n'a peut-être pas, au moment même, su mesurer les suites. Dans la justification qu'il donne, fin avril, il évite avec soin tout ce qui pourrait mettre en cause ceux-là mêmes qui l'ont induit en erreur.

Sans abandonner ses regrets quant au « nouveau baptême » le Moderamen synodal de la *N.H.K.* (déclaration du 27 avril 1964) se disait prêt cependant à promouvoir un dialogue entre les Eglises concernant les points évoqués dans la réponse de l'archevêque.

A la fin du mois de juin les Modérateurs de la *N.H.K.* et le cardinal Alfrink publiaient en commun un appel demandant le retour à de bonnes relations inter-confessionnelles et exprimant le

---

5. En France, le *Directoire pour les actes administratifs des sacrements à l'usage du clergé* (§ 81) met en garde de la façon la plus vigoureuse contre la pratique intempestive des baptêmes sous condition : « Il est interdit de conférer ou réitérer le Baptême sous condition par simple scrupule, ou de manière systématique pour éviter une recherche laborieuse de la preuve écrite ou orale du Baptême. Mais chaque fois qu'un doute *prudent ou raisonnable* persiste relatif à la collation ou à la validité du Baptême, on *doit* le conférer ou le réitérer *sous condition* (can. 732, § 2). Un doute ne peut raisonnablement persister que si *toutes* les sources possibles de preuve du Baptême ont été épuisées sans succès : il est impossible de retrouver l'acte original ou au moins, à défaut, une copie, inscription ou mention authentique du Baptême ; et il est aussi impossible d'utiliser la suppléance du témoignage ou du serment supplétoire » (*N.D.L.R.*).

désir de voir se constituer un « bureau permanent » officiel chargé d'étudier les questions délicates comme la reconnaissance mutuelle du baptême et le rôle des conversions individuelles[6].

Pour être franc, il faut bien reconnaître que la réponse du cardinal Alfrink, malgré son ton de sincère repentance, pouvait difficilement donner satisfaction aux Protestants qui restaient scandalisés par le caractère secret de l'admission de la princesse dans l'Eglise et par le seul fait de ce que certains continuent à appeler un « rebaptême ».

L'observateur extérieur, qui s'est efforcé de suivre le déroulement de l'incident aussi objectivement que possible, doit reconnaître que la réponse de l'archevêque d'Utrecht aura été incapable de résoudre le malaise. Et cela principalement pour trois motifs.

D'abord parce que cette réponse est venue beaucoup trop tard ; elle est arrivée « comme moutarde après le repas » (selon une vieille expression de la langue néerlandaise) ; en l'occurrence le temps a « travaillé » *contre* le cardinal et, de février à fin avril, la polémique publique a eu l'occasion de s'étendre et de s'envenimer. Ensuite cette réponse ne répond pas à une objection importante : n'est-il pas vrai que l'Eglise catholique reste disposée à octroyer des régimes d'exception aux membres des familles princières, privilèges qui seraient certainement refusés à des fidèles d'origine modeste ? Enfin la déclaration de Mgr Alfrink semble confirmer une autre impression encore : si l'archevêque d'Utrecht, en ce cas, et d'autres représentants de l'épiscopat dans l'Eglise catholique, en d'autres occasions, ne se sont pas abstenus de certains actes nuisibles, parfois désastreux au point de vue de l'Unité chrétienne, n'est-ce pas simplement parce qu'il leur manque encore une sensibilité œcuménique essentielle ?

C'est une leçon grave qui nous est donnée en un temps où un concile général se propose de promouvoir le mouvement vers l'Unité dans l'Eglise catholique tout entière...

⁂

Peut-être aurait-il fallu inventorier ici les mouvements d'opinion passionnés, parfois d'une violence inhabituelle, autour de toute cette affaire. A dire vrai cela aurait dépassé, et de beaucoup, les limites d'un article de revue[7].

---

6. Cf. *S.ŒP.I.*, 2 juillet 1964, p. 10.

7. La firme éditrice Arbeiderspers d'Amsterdam a déjà publié un livre de poche : *De Zaak Irene*, présentant une documentation complète.

Il aurait fallu rappeler la déclaration remarquable du groupe « Sjaloom » (dès février) et « l'Appel des Vingt-Trois » (25 mai 1964), qui furent les meilleures prises de position ; des interviews comme ceux du prof. Jan Groot, du dr J. Loos, de Mgr Bekkers (février), qui toutes — hélas — nous laissèrent assez rêveurs ; le débat entre la revue *De Protestant* (7 avril 1964 et 16 mai 1964) et le groupement des intellectuels catholiques « Sint Adelbert » (25 avril 1964 et 3 juin 1964) ; le discours du professeur Rogier de Nimègue (cf. *Katholiek Archief*, 12 juin 1964) et le flot de commentaires dans la presse à son sujet (notamment dans *De Tijd* du 1er au 25 juin) ; il aurait fallu aussi faire un inventaire des principales réactions protestantes, d'abord dans les quotidiens et hebdomadaires, par exemple dans une chronique religieuse régulière telle que celle du journal socialiste *Het Parool*, ensuite dans les revues, notamment des articles des professeurs H. Berkhof, G. Berkouwer, A.J. Bronkhorst, du pasteur J.J. Buskes.

Un pareil inventaire étant exclu, nous pourrons cependant tenir compte de ce très large débat en abordant maintenant les thèmes principaux qui nous font toucher au nœud du problème.

III. « UN SEUL SEIGNEUR, UNE SEULE FOI, UN SEUL BAPTÊME »

Dans l'ensemble de la problématique œcuménique la question du baptême tient une place centrale. Un des effets les plus heureux des renouveaux biblique, liturgique et théologique dans l'Eglise catholique fut certainement la remise en valeur de l'adhésion baptismale du fidèle au Corps du Christ ; remise en valeur, qui est liée intimement à la redécouverte de l'Eglise en tant que Peuple de Dieu, liée aussi à la fonction du Sacerdoce royal des fidèles et à leur participation active à la Liturgie.

Cette revalorisation du baptême a fait un progrès important au cours des vingt dernières années tandis que les débats récents sur l'appartenance à l'Eglise, pendant la deuxième session du concile, ont confirmé et consacré cette remise en place de façon plus officielle.

L'influence heureuse de ces développements sur les relations œcuméniques est d'autant plus directe que depuis les temps les plus anciens, l'Eglise catholique a respecté le baptême chrétien des autres communautés et reconnu sa validité, s'il est administré au nom de la Sainte-Trinité (Nicée I, canon 19 ; Constantinople I, canon 7) et par une ablution d'eau réellement visible (*Eph.*, 5, 26). Il semblait évident et, après l'incident autour de la princesse Irène, il reste évident que l'initiation baptismale est un lieu privilégié pour le dialogue entre Chrétiens disjoints.

Toutefois certains frères Réformés sont trop enclins à mettre un « baptême sous condition » sur le même pied qu'un « re-baptê-

me ». Malgré le regret que nous ressentons devant la procédure clandestine du baptême sous condition de la princesse Irène et malgré le problème liturgique qu'un tel baptême évoque, il faut admettre que le « baptême sous condition » répond à une *préoccupation pastorale* qui n'est pas sans fondement. D'abord il suppose une reconnaissance de principe du baptême déjà reçu, tout en faisant une réserve sur la certitude de l'application de celui-ci. Par là il s'oppose au véritable re-baptême, tel qu'il fut pratiqué par les anabaptistes. On ne peut donc pas affirmer que l'Eglise catholique ne reconnaîtrait le baptême que formellement. Le baptême sous condition ne peut être annulé car il est nul de lui-même si le baptême précédent est réellement un premier baptême.

D'autre part la pratique du baptême sous condition existe également dans l'Eglise Réformée des Pays-Bas (*N.H.K.*) et les Eglises Réformées Libres (*Gereformeerde Kerken*). La reconnaissance de la validité du baptême administré dans une autre église est soumise par l'Eglise Réformée elle-même à des conditions formelles : le baptême doit avoir eu lieu par immersion ou ablution d'eau et avoir été accompagné de la formule de *Matthieu*, 28, 19 (Avis du Synode Général, 9 février 1960).

L'Eglise catholique se préoccupe de savoir si la formule invoquant la Trinité correspond à la foi qui est confessée réellement par la communauté au nom de laquelle l'officiant parle. Or l'Eglise Réformée de Hollande (*N.H.K.*) compte toujours un nombre important de paroisses libérales (« *vrijzinnige gemeenten* ») qui n'ont guère conservé le dogme trinitaire.

Le lien de ces paroisses avec l'ensemble[8] de l'Eglise Réformée de Hollande, est-il suffisant pour prévaloir sur de telles déviations doctrinales ? Voilà la question posée par de nombreux théologiens catholiques[9] et le motif d'appliquer dans certains cas le « baptême sous condition ». Le professeur Haarsma croit savoir que certaines paroisses orthodoxes de l'Eglise Réformée (*N.H.K.*) ont elles-mêmes parfois des doutes sur la validité d'un baptême reçu dans une paroisse libérale.

Ces quelques considérations du point de vue de la pratique pastorale permettront peut-être d'apporter des nuances importantes

---

8. La question même de ce lien est, comme on le sait, très controversée puisque l'opposition entre tendance congrégationnaliste et tendance synodale fut un des principaux facteurs de dissidence au sein du protestantisme néerlandais.

9. Cf. F. HAARSMA, *De Verklaring van Kardinaal Alfrink* dans *De Tijd* du 27 avril 1964.

au « re-baptême » de la princesse royale hollandaise, sans pour autant supprimer les questions plus fondamentales qui demeurent.

IV. UN MANQUE DE MATURITÉ ŒCUMÉNIQUE

Pour l'assainissement de la conjoncture œcuménique du moment, la pastorale œcuménique se trouve devant un problème plus pressant encore et plus important : le manque de maturité œcuménique qui s'est fait jour en Hollande à tous les niveaux de l'opinion catholique.

Il est vrai que certains milieux protestants ont quelque peu étonné par leur tendance à considérer la nation néerlandaise comme une « nation protestante », ou tout au moins comme une nation où un certain traditionalisme protestant gardait de fait une place privilégiée[10]. Il est vrai aussi que le chauvinisme national de l'ensemble de l'opinion publique et les jugements plus que sommaires de celle-ci à l'égard du peuple espagnol et aussi de la vie catholique actuelle en Espagne mériteraient de retenir l'attention. (Nous reparlerons de cet aspect par rapport aux « facteurs non théologiques »).

Cependant il n'en reste pas moins certain que c'est le *manque de maturité œcuménique dans le milieu catholique* qui doit nous préoccuper en ce moment. C'est lui qui semble appeler aujourd'hui l'examen de conscience le plus profitable.

1. Le « passage » individuel

Il y a quelque chose de paradoxal dans le fait que la commission d'étude commune, dont l'institution est annoncée aux Pays-Bas, inscrive à son programme la signification des « conversions individuelles », car le terme « conversion » a été évité généralement dans le débat en Hollande et remplacé par le terme plus neutre de « passage ».

A dire vrai ce problème appartient aux premiers rudiments de l'information œcuménique et avant « l'affaire Irène » on n'aurait pas

---

10. Dans l'appel à l'opinion publique que vingt-trois personnalités protestantes et catholiques publièrent (25 mai 1964) d'un commun accord, les signataires dénoncent plusieurs facteurs qui ont eu une influence malheureuse sur l'opinion ; parmi ceux-ci ils en nomment deux, qui nous ont frappé plus particulièrement : « la réaction violente de nombreux chrétiens réformés dont la conviction que la Hollande, de par ses origines, était une nation protestante, fut ébranlée » et ensuite : « la réaction de hollandais catholiques, provoquée par la réaction des premiers, qui rejetèrent la suggestion qu'en l'année 1964 les catholiques ne seraient pas des citoyens à part entière ».

pensé que ces notions élémentaires faisaient encore défaut. Il y a près de quarante ans aujourd'hui, une mise au point de cette question cruciale avait été entreprise par les pionniers de l'œcuménisme dans l'Eglise catholique. Pour n'en citer qu'un exemple parmi les plus anciens et les plus explicites, nous songeons aux articles parus dans la revue *Irenikon.* Ces articles firent époque à ce sujet et même si l'on y trouve encore l'un ou l'autre terme qui nous paraît actuellement dépassé — et comment en serait-il autrement ? — ils n'en constituent pas moins une élaboration délicate des différences à établir entre trois niveaux d'action : celui des conversions individuelles, celui des retours collectifs ou « en corps », celui du travail œcuménique proprement dit, auquel les moines du prieuré bénédictin d'Amay (plus tard Chevetogne), rédacteurs de la revue *Irenikon,* désiraient se vouer complètement[11].

Sans être les seuls[12], ils furent sans doute parmi les premiers du côté catholique à définir le vrai travail œcuménique en ce qu'il a de spécifique : l'expérience du cardinal Mercier et des encouragements de Benoît XV et de Pie XI avaient préparé cette voie[13].

Cette mise au point concernant les « conversions individuelles », entreprise par *Irenikon* et par Amay, ne fut d'ailleurs pas sans risques : ces articles valurent à Dom Lambert Beauduin des ennuis sérieux de la part du Saint-Office et d'autre part des éloges quelque peu intempestifs et embarrassants du côté non-catholique. En effet, dès août 1928, le professeur Fr. Heiler attirait l'attention de l'opi-

---

11. Ces textes, qui appartiennent déjà aux « archives » de l'œcuménisme catholique par leur date de parution, reprennent une actualité nouvelle dans les circonstances présentes ; il s'agit de Dom L. BEAUDUIN, *Union et Conversions* (*Irenikon,* V, 1928, p. 481-492), Dom Fr. DE WYELS, *Autour d'un programme* (*Irenikon,* VI, 1929, p. 11-19), Dom L. BEAUDUIN, *Notre travail pour l'Union* (*Irenikon,* VIII, 1930, p. 385-401).

12. Le fait de ne citer ici que l'œuvre de Dom L. Beauduin n'implique pas du tout que d'autres précurseurs n'auraient pas de leçon à nous donner dans le même sens ; il suffit de songer à « l'école » d'un abbé Couturier, d'un Père Congar pour apercevoir toute l'importance que la question des « conversions » a prise parmi les premiers œcuménistes catholiques.

13. La correspondance entre le cardinal Rampolla et Lord Halifax (notamment la lettre du premier du 24 août 1896) démontre que dans une phase antérieure de ce mouvement l'Eglise catholique ne connaissait que la distinction entre les « conversions individuelles » et « l'union en corps », ce qui constituait déjà, à l'époque, un premier pas ; cf. Viscount HALIFAX, *Leo XIII and anglican orders.*

nion œcuménique non-catholique sur ces préoccupations nouvelles qui caractérisaient l'œuvre entreprise par le prieuré d'Amay (Congrès des Vieux-Catholiques à Utrecht).

Dom Beauduin demandait clairement de rejeter tout esprit de facilité : les artisans du mouvement pour l'Unité ne connaîtront pas de résultat avant plusieurs générations : « Nous devons, écrivait-il, nous résigner à cette grande épreuve et nous reconnaître indignes de la grâce de la réconciliation ». Pour lui le « vrai travail unioniste » ne concernait ni les conversions individuelles ni les retours « en corps », mais il consistait de toute urgence à créer une atmosphère favorable à la compréhension mutuelle, à se livrer à un travail d'adaptation, à « dégager l'essentiel du christianisme des formes ethniques et historiques légitimes qu'il a revêtues au cours des âges, pour sauvegarder toute son expression originelle ». Il fallait donc « niveler, déblayer, jeter des ponts, construire des travaux d'art, bref tracer des voies d'accès, des routes de communications, pour qu'à l'heure de la Providence, les obstacles humains ne contrarient pas les intentions divines ».

On ne peut citer ici les pages entières qui illustreraient notre propos. Cependant les frères protestants, qui nous lisent, peuvent trouver ici des références, qui indiquent à suffisance que le manque de maturité apparu dans « l'affaire Irène » n'est pas nécessairement représentatif de l'ensemble de l'œcuménisme catholique !

Dès le début des récents événements aux Pays-Bas le « mouvement œcuménique » a été mis en rapport avec l'entrée de la princesse Irène dans l'Eglise catholique. Il est vrai que le communiqué initial, faisant déjà cette erreur, émanait de la Cour et ne pouvait pas être imputé au milieu catholique. Cependant de larges secteurs de l'opinion catholique hollandaise réagirent de telle façon que l'erreur, répétée et amplifiée, devint imputable à de nombreux milieux catholiques.

Cette confusion entre un « passage individuel » et le véritable œcuménisme fut à son comble lorsque des personnalités catholiques dirigeantes, dans le désir très louable d'apaiser les inquiétudes des vrais œcuménistes et des protestants, cherchèrent à émettre des opinions plus nuancées qui de fait, malgré certaines subtilités, ne modifiaient en rien le malentendu fondamental.

Aujourd'hui, après l'incident, les Eglises se proposent de délibérer en commun afin d'en arriver à une pastorale commune pour les passages individuels d'une Eglise à une autre. On semble vouloir lier cette délibération particulière à l'ensemble du problème œcuménique. Il y a là, nous semble-t-il, une fois de plus une erreur regrettable. Une « pastorale des conversions » restera fatalement une zone frontière limitée, où deux « douanes » plus ou moins ennemies

— et condamnées à rester tout au moins concurrentes ! — s'efforceront de combattre ensemble la « contrebande » et les « incidents de frontières ». Mais encore une fois ce n'est pas par ce *no man's land,* rempli de pièges, que peut passer la voie royale du véritable mouvement œcuménique...

2. Sens et contre-sens du terme « œcuménique »

Le fait est qu'aux Pays-Bas nombre d'animateurs actuels du mouvement œcuménique catholique sont originaires de certaines organisations d'apologétique catholique, qui à l'époque étaient principalement, si non exclusivement, préoccupées de conversions individuelles : malgré l'évolution très heureuse des quinze dernières années bien des œcuménistes catholiques de la jeune génération se demandent si ces origines lointaines n'ont pas continué à peser sur les esprits.

Quoi qu'il en soit, le débat en Hollande révélait bientôt que le terme « œcuménique » pour beaucoup de catholiques était devenu un tiroir fourre-tout. Ainsi on semblait entendre implicitement par « œcuménique » le simple fait que l'entrée de la princesse dans l'Eglise catholique fut facilitée par le renouveau actuel au sein du catholicisme. Ou encore qu'en rejoignant l'Eglise catholique un ancien protestant pourrait éventuellement servir d'intermédiaire et faire diminuer les préjugés anti-romains du milieu protestant... Ou bien encore on nous dit qu'en entrant dans l'Eglise catholique le frère Réformé va vers l'accomplissement de sa confession et que les catholiques doivent avoir une capacité d'accueil « œcuménique » pour accepter l'intégration des valeurs religieuses réelles que le protestant apporte et doit pouvoir apporter avec lui. Nous sommes loin encore ici d'un esprit œcuménique tel que les pionniers de 1925 et des années suivantes le proposaient.

En réduisant la problématique œcuménique à une question de retour à l'Eglise catholique, soit par des « conversions individuelles », soit même éventuellement par une intégration des groupes entiers, on évacue ce qui est le plus *spécifique* du mouvement vers l'Unité chrétienne. On suggère de fait un « mouvement » que les autres accepteraient d'accomplir, le « mouvement » des autres, tout en restant soi-même « immobile » !

Lorsqu'on interprète l'œcuménisme comme une nouvelle attitude d'accueil au sein de l'Eglise catholique à l'égard des valeurs apportées par ceux qui rompent avec leur propre tradition chrétienne, on semble peut-être prôner une passivité moins grande que dans le passé mais de fait on en reste à une conception qui attend surtout des autres qu'ils se meuvent.

Enfin lorsqu'on croit que le renouveau actuel dans l'Eglise catholique a permis au mouvement œcuménique d'atteindre son

« but » (et a rendu superflu le mouvement historique de la Réforme), il y a une méconnaissance grave de l'interrogation même que les autres Eglises chrétiennes continuent à nous adresser aujourd'hui ; de cette façon nous méconnaissons notre devoir de nous mettre chaque jour de nouveau à l'écoute de cette interrogation, qui n'a pas fini de nous concerner.

Le sens même de l'œcuménisme ne sera compris du point de vue catholique que s'il est vu comme un *mouvement* et un mouvement en avant. Ce mouvement nous porte tous *dans une direction nouvelle,* inconnue encore mais en tout cas autre que celle d'un « retour ». Cette vision est-elle conciliable avec la doctrine catholique de l'unité de l'Eglise déjà donnée et ne pouvant plus être perdue, car constitutive de l'être de l'Eglise : unité de la foi, de la vie sacramentelle et des structures hiérarchiques ? Nous le croyons et nous pouvons constater, par exemple, que la doctrine de l'Eglise Orthodoxe n'est pas fondamentalement différente de la nôtre à ce point de vue et cependant de nombreux représentants qualifiés de l'Orthodoxie participent depuis très longtemps au mouvement œcuménique, institutionalisé dans le Conseil Mondial des Eglises.

Nous ne nions pas qu'il y ait là une difficulté non seulement d'ordre théologique mais aussi dans les modalités de notre existence concrète. Cependant vouloir faire l'économie de cette difficulté, c'est la laisser entière, c'est ne rien entreprendre pour la rencontrer. Ceux qui sont portés à confondre l'œcuménisme et un « mouvement »... des autres risquent de faire l'économie des difficultés réelles.

On comprend aisément combien l'opinion protestante la plus ouverte au véritable dialogue œcuménique dut être déçue et décontenancée devant l'immobilisme du milieu catholique qui, au cours des dix dernières années « d'œcuménisme catholique », était parvenu à faire illusion ! C'est un des aspects les plus révélateurs de cette crise et aussi la leçon la plus instructive pour l'ensemble d'une pastorale œcuménique en milieu catholique.

3. *Facteurs théologiques et non-théologiques*

Jamais encore l'importance d'une distinction correcte entre les facteurs théologiques et les facteurs non-théologiques des divisions entre chrétiens n'est apparue aussi clairement qu'au cours de « l'affaire » de la princesse Irène. Si l'on osait résumer la confusion qui a faussé le débat, on dirait que les facteurs politiques ont été « théologisés » et les facteurs théologiques largement « politisés » ou « psychologisés » !

En premier lieu par l'opposition sur le plan national entre Protestants et Catholiques, entre une renaissance de l'anti-papisme protestant et une recrudescence du triomphalisme catholique. Ici les anciens stéréotypes confessionnels ont joué à plein.

Plusieurs organes de l'opinion catholique ont — plus ou moins inconsciemment — politisé la problématique œcuménique. L'attitude de repentance des catholiques était rejetée comme une attitude de lâcheté et d'abandon du « camp catholique » luttant pour achever l'œuvre *d'émancipation* sociale des catholiques en tant que sous-groupe national, maintenu en état d'infériorité par une société à dominante protestante.

La détérioration des relations inter-confessionnelles avait des répercussions politiques immédiates : une coalition catholico-protestante au gouvernement devait essayer de se consolider ; le projet de former un seul grand parti inter-confessionnel, à l'instar de la C.D.U. allemande, dut être relégué aux calendes grecques.

Du côté protestant le mythe d'une dynastie liée aux origines anti-romaines (et anti-espagnoles) de la nationalité néerlandaise catalysait une volonté de puissance, alimentée par un sentiment intime (et sans doute inconscient) de la supériorité du groupe protestant dans la vie publique et sociale des Pays-Bas.

En second lieu il y a toute l'importance prise par des questions d'orgueil national, basées sur une opposition entre « caractéristiques nationales », celles des Pays-Bas et celles de l'Espagne.

Il ne faudrait pas croire que la psychologie des peuples et la neutralisation des stéréotypes internationaux n'ont rien à voir ici. Le P. B. Lambert les considère au contraire comme essentielles pour une véritable *éducation œcuménique :* celle-ci exige que l'énorme force d'inertie des stéréotypes soit vaincue[14].

Ce qui a paru comme lettres de lecteurs dans la plupart des journaux hollandais au sujet de l'Espagne, de la nation espagnole et du catholicisme espagnol, constitue un matériel affligeant mais précieux pour le socio-psychologue, qui voudrait analyser une gamme complète des préjugés confessionnels et des stéréotypes nationaux : d'un coloris différent selon que ces lettres étaient écrites par des protestants ou des catholiques, la majorité révélait un chauvinisme caractérisé.

D'autre part que penser d'un évêque catholique qui déclare textuellement au représentant d'un journal neutre : « Il y a là (dans le catholicisme espagnol) trop peu de possibilités pour permettre le sens d'une responsabilité propre, assumée en âme et conscience, alors que ce sens grandit heureusement aux Pays-Bas », etc., etc. (dans la *Haagse Post,* du 7 mars 1964) ?

---

14. Cf. Bernard LAMBERT, *Le problème œcuménique,* t. II, p. 467, Paris, 1962.

Nous n'avons nullement l'intention de nous intéresser ici au régime *politique* actuel en Espagne, que chacun est libre de condamner. Cela va de soi. Mais nous nous étonnons de la façon dont on généralise certains traits de la vie catholique en Espagne en les isolant de leur ensemble, selon certains aspects des plus superficiels ; nous nous étonnons surtout de la façon dont on ignore délibérément les mouvements spirituels et sociaux qui sont en train de réanimer actuellement de larges secteurs de l'Eglise d'Espagne et qui méritent d'être soutenus et donc d'abord d'être connus. « Ce qui est le plus grave dans les stéréotypes est, peut-être, leur permanence. Le stéréotype fait oublier que l'histoire avance et que les êtres évoluent » (B. Lambert, *o. c.*, p. 467).

Le poids des facteurs non-théologiques pèse lourdement sur l'ensemble du mouvement œcuménique dans tous les pays et l'on doit regretter que l'étude de ces facteurs soit moins poussée que celle des facteurs théologiques. Cependant ce poids est particulièrement lourd dans un pays mixte comme les Pays-Bas où le groupe catholique constitue une « minorité sociologique », disposant de puissantes organisations confessionnelles, destinées à émanciper le groupe des pressions sociales exercées sur lui. Cette situation finit par créer une loi du groupe qui peut empêcher le dialogue « à cœur ouvert » en dehors de toute puissance et en dehors de toute lutte[15].

V. POUR UNE JUSTE ÉVALUATION

Il ne faudrait pas croire que toute l'affaire suscitée autour de l'admission d'une princesse des Pays-Bas dans l'Eglise catholique soit purement *accidentelle*, sans rapport direct avec la situation œcuménique du moment présent. Il ne faudrait pas croire non plus que cette affaire est uniquement d'intérêt *local*, réservée à une aire nationale délimitée. Il y aurait là une double illusion et un double alibi.

1. *Une affaire accidentelle ?*

Lorsque le dialogue œcuménique s'engage réellement, il y a pour les catholiques certaines difficultés à trouver une attitude psychologique adéquate à l'égard du phénomène des « conversions individuelles ». Ces difficultés sont aussi anciennes que le dialogue lui-même : les deux premières sessions du Concile, en donnant une diffusion nouvelle aux préoccupations œcuméniques dans le milieu

---

15. « Le maintien du groupe, qui se sent minoritaire, passe avant le service à rendre au bien commun, un domaine où ce sont les normes du groupe dominant qui prévalent » (Daniel DE LANGE, dans *De Maand*, VII, 6, juin-juillet, 1964, p. 391).

catholique, ont du même coup étalé ces difficultés d'ordre psychologique.

Déjà après la première guerre mondiale, les milieux catholiques en Grande-Bretagne montraient une profonde méfiance à l'égard d'un œcuménisme catholique qui menaçait si non d'arrêter, tout au moins de ralentir le mouvement qui portait des Anglicans à faire, individuellement, « retour » à Rome. Aujourd'hui une caractéristique de la présente inter-session du concile aura été le regain d'une large discussion dans l'opinion catholique anglaise du même problème mais heureusement dans un esprit généralement très ouvert[16].

D'autre part on n'ignore pas que d'éminents membres anglais du Secrétariat romain pour l'Unité ont réussi à faire insérer une phrase au sujet des conversions dans la version actuelle du « *De Œcumenismo* », qui doit être présentée à la prochaine session du Concile en septembre-octobre 1964.

« L'affaire Irène » aux Pays-Bas n'est pas étrangère à cette même crise de croissance œcuménique. Elle a agi comme un révélateur dans une expérience chimique ; elle a démontré qu'une très grande fraction — une majorité ? — des catholiques hollandais n'avait pas encore atteint une réelle maturité œcuménique correspondant pleinement aux circonstances conciliaires actuelles. Par contre on peut espérer qu'elle aura réveillé cette opinion et lui aura fait faire un grand pas en avant.

2. Un incident local ?

Nous n'avons pas le droit de rompre la responsabilité commune des défauts de notre propre Eglise pour « faciliter » le dialogue avec les autres. Lorsque, par exemple, nous dialoguons avec un presbytérien nord-américain, il est trop facile de rejeter en bloc le « catholicisme de type irlandais », qui prédominait aux Etats-Unis. Aujourd'hui il nous serait facile de rejeter les fautes commises dans « l'affaire Irène » sur le manque de maturité d'un certain catholicisme hollandais. En faisant cela nous fausserions le dialogue œcuménique, exactement comme des Hollandais eux-mêmes ont faussé ce dialogue très récemment en se désolidarisant un peu vite du « catholicisme à l'espagnole » stéréotypé dans ses seuls aspects folkloriques ou politiques.

---

16. Indiquons ici à titre documentaire que l'hebdomadaire londonien *The Catholic Herald* contenait soit un article, soit un écho à ce sujet, pour ainsi dire dans chacun de ses numéros en mars, en mai et en juin 1964 ; cf. par ex. Francis RIPLEY, *Why has the convert rate dropped ?* (*Catholic Herald*, 26 mars 1964) et les nombreuses réactions à cette prise de position.

Il nous faut accepter de porter le poids de l'Eglise tout entière sous ses diverses formes d'existence, si l'on veut que le dialogue soit entièrement honnête et qu'il porte réellement à conséquence. En outre il y a une certaine hypocrisie, très peu œcuménique, à battre la coulpe du catholicisme sur la poitrine des autres catholiques.

Les difficultés en Hollande autour d'une princesse royale présentent de nombreux aspects purement hollandais[17]. Cependant elles présentent aussi des caractéristiques qui nous concernent tous.

L'esprit étroitement juridique qui a caractérisé les circonstances peu évangéliques de la « conversion » de la princesse n'est de fait ni hollandais, ni espagnol ; il est, hélas, propre à l'existence concrète de l'ensemble de l'Eglise catholique. Le manque de contact d'un archevêque avec ses frères dans l'épiscopat, avec l'opinion de ses fidèles, avec les représentants des autres Eglises est un phénomène que l'on pourrait retrouver dans de très nombreux contextes nationaux. Les préséances « constantiniennes » que le haut clergé continue à réserver aux princes et aux puissants de ce monde caractérisent une façon de vivre de l'Eglise catholique sous toutes les latitudes.

Enfin malgré les connotations nationales, la méfiance des protestants néerlandais devant la « stratégie œcuménique » du moment présent n'est que le reflet d'un malaise que nous retrouvons ailleurs dans le protestantisme européen. Il semble y avoir actuellement une ligne de clivage qui se dessine dans plusieurs pays entre d'une part des œcuménistes protestants, très sensibles aux nouvelles prespectives de dialogue ouvertes par le Concile, et d'autre part une opinion protestante qui entend maintenir sa méfiance à tout ce qui vient de Rome.

Le bilan positif moins apparent de la seconde session, le discours de Paul VI à Bethléem le 6 janvier dernier, l'ouverture moins grande des épiscopats, lorsque les évêques, rentrés de Rome, se retrouvent chez eux, sont autant de facteurs qui ont rendu des observateurs protestants plus attentifs que jamais. La part prise par le cardinal Alfrink dans « l'affaire Irène », alors qu'il était connu à l'étranger comme un des *leaders* de la tendance ouverte à la première session du Concile, a dû contribuer à réveiller cette vigilance.

---

17. L'un de ces aspects nationaux a été omis ici pour ne pas alourdir encore cet article : une crise de croissance spirituelle (certains l'appellent une « crise de puberté » !) oppose aujourd'hui catholiques « modérés » et catholiques « progressistes ». Cette tension, qui se retrouve dans de très nombreux domaines, a été aggravée par la polémique concernant la princesse Irène.

3. Un coup d'arrêt durable ?

« L'affaire Irène », quoique très importante dans le contexte inter-confessionnel actuel, nous apparaîtra dans peu de temps dans de plus justes proportions. Aujourd'hui elle a frappé les imaginations parce que les sensibilités confessionnelles sont avivées par le mouvement des idées autour du concile.

Elle aura son utilité « négative », si l'on peut dire : dans de larges secteurs de l'opinion chrétienne internationale la situation réelle aux Pays-Bas faisait illusion ; or il serait particulièrement dangereux de surestimer la maturité œcuménique de l'épiscopat et des fidèles catholiques en ce moment où il faut de toute urgence prévoir une pastorale œcuménique appropriée. Si celle-ci pouvait tirer profit de la leçon reçue, l'affaire pourrait, à longue échéance, promouvoir l'œcuménisme authentique.

C'est notre conviction : ceux qui s'imaginent que les controverses autour de la princesse hollandaise pourraient signifier un véritable coup de frein pour le mouvement œcuménique général se trompent.

CONCLUSION :

VERS UNE PASTORALE ŒCUMÉNIQUE

Dans le cadre d'une pastorale œcuménique appropriée il conviendra d'accentuer davantage la différence de niveau entre la « conversion individuelle » et le travail spécifiquement œcuménique. A cet égard les progrès faits dans le domaine de la théologie du baptême chrétien devraient trouver une traduction en clair dans le langage de la pratique quotidienne, afin que ce langage ait une signification évangélique et qu'il puisse être compris de tous.

L'étude des facteurs non-théologiques des divisions devra acquérir une importance nouvelle. Elle pourrait davantage intéresser les laïcs qui ont une vocation œcuménique mais ne se sentent pas attirés par des recherches théologiques. Les facteurs non-théologiques sont particulièrement importants dans une société sécularisée et déchristianisée, au sein de laquelle la tradition religieuse (soit protestante, soit catholique) du groupe social dominant se trouve sclérosée. Ces facteurs ont un champ d'application très différent selon que la société est mixte ou homogène du point de vue confessionnel.

Une pastorale œcuménique aura à veiller à s'intégrer dans une pastorale d'ensemble basée sur le mouvement biblique et le renouveau liturgique. Une telle pastorale pourrait très utilement s'accom-

pagner de contacts *réguliers* entre les autorités constituées des différentes Eglises, ainsi que le cardinal Alfrink en a fait la proposition dans sa lettre ouverte du 25 avril. Des contacts organiques au niveau hiérarchique peuvent résoudre un malaise qu'un contact exceptionnel dû à une situation de crise ne parviendra pas à rencontrer.

Enfin la formation approfondie de cadres parmi le clergé et le laïcat apparaît actuellement comme plus urgente que jamais pour répondre aux exigences d'une situation œcuménique qui se modifie très rapidement. Il faudrait pour cela que les membres de la hiérarchie fasse confiance à la vie de foi adulte des prêtres et des fidèles. Il faudrait que ceux-ci répondent à l'appel qui leur est adressé par la « stratégie œcuménique » du moment présent.

Bruxelles

Jan GROOTAERS

LES LIVRES

I. COMPTES RENDUS

René VUILLEUMIER, *La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée* (Cahiers Théologiques 45), Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1960, 96 p.

Le projet de cette étude était marqué dès le départ sous l'influence de la théologie de Von Rad (cf. *L. et V.*, n° 66, p. 116) par une optique capable de renouveler une recherche souvent tentée : au lieu de fouiller les écrits d'un prophète pour y analyser les allusions cultuelles et en déduire une théologie, ne vaudrait-il pas mieux situer son message propre dans l'ensemble de la tradition biblique dont il dépend ? L'intention était excellente et a permis à l'auteur de réfuter facilement l'opinion classique des critiques anciens pour lesquels Amos et Osée étaient opposés au culte comme tel. Le culte israélite apparaît alors inséré au cœur même de l'histoire, « trait d'union pour le présent, entre le passé si riche de hauts faits du Seigneur d'Israël et de l'Eglise, et l'avenir si plein de promesses du royaume céleste », selon les termes du professeur Martin-Achard.

Malheureusement il nous semble qu'une étude portant à la fois sur Amos et Osée était grevée d'une faute de méthode. Ces deux prophètes sont en effet placés devant une situation historique fort différente, et notamment du point de vue cultuel : il n'est pas indifférent qu'Amos ne fasse jamais allusion aux ba'als. Il vivait à une époque de conformisme religieux, où le culte des ba'als était officiellement prohibé depuis la révolution de Jéhu et la propagande des disciples d'Elie. Tout autre est la conjoncture au temps d'Osée : ainsi *Amos*, 5, 21 et *Os.*, 2, 13, qui reçoivent (p. 51) une exégèse semblable parce que condamnant le culte dans des termes voisins, le font en réalité pour deux motifs qui doivent être distingués, le formalisme d'une part, l'idolâtrie d'autre part.

Louis-Marie ORRIEUX

Etienne CHARPENTIER, *Jeunesse du vieux testament* (Coll. Jalons), Paris, Arthème Fayard, 1963, 144 p.

Nous ne pouvons que recommander chaleureusement ce petit livre aux jeunes qui désirent connaître et aimer la Bible, et aussi à tous ceux qui recherchent une initiation biblique, et même à ceux qui, déjà initiés, ont toujours besoin de relire le Livre avec des yeux neufs... Il est rare qu'un professeur d'Ecriture Sainte dispose d'un tel charisme avec un tel succès...

Louis-Marie ORRIEUX

Pierre GRELOT, *Introduction aux livres saints* (Coll. Notre foi et notre vie), Paris, Belin, 1963, 383 p.

Voici la réédition, entièrement refondue, de l'introduction qui, jointe aux « pages bibliques » du même auteur, parues dans la même collection, a rendu depuis sa première édition en 1954 tant de services aux artisans du renouveau biblique dans les collèges et les paroisses. Il s'agit d'un manuel, sans aucune concession aux goûts du jour : les illustrations ont disparu, sans doute parce que l'usage d'un Atlas aussi attrayant que l'*Atlas Biblique pour tous* du Père Grollenberg est prévu pour les élèves du secondaire auxquels s'adresse la collection. La typographie présente des blocs compacts de caractères rendant la lecture peu agréable et même fatiguante pour les yeux.

Nous regrettons ces détails en raison de la qualité du contenu : on se trouve devant une telle somme de renseignements et d'enseignements réunis à un tel degré de concentration que l'on doit remercier l'auteur de l'effort fourni pour mettre ainsi à la portée des milieux scolaires une science que les lecteurs de *Lumière et Vie* ont eu plusieurs fois l'occasion d'apprécier.

Louis-Marie ORRIEUX

Kurt SCHUBERT (éd.), *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens,* Vienne, Herder, 1962, 288 p.

« Ce serait en définitive faire injure au Dieu qui se révèle que de vouloir l'accepter, autrement qu'Il ne s'est lui-même présenté » (p. 203). Or la présentation du Christ par le Kérygme de l'Eglise, par le Nouveau Testament d'abord (synoptiques y compris) n'a jamais été purement historique. Le Christ de la foi nous y est présenté avec son visage et son enseignement continuellement éclairés par la Résurrection, le don de l'Esprit et la signification transhistorique de ces événements. « Qui ne voudrait croire que dans le Jésus historique, se mettrait donc en dehors de l'Eglise ». Et les études ici présentées de Franz Munner et d'Aloys Stöger sur le témoignage apostolique, sur saint Jean et sur saint Paul nous montrent assez que l'Ecriture est encore plus pleine d'intuitions théologiques qu'on ne l'aurait cru. Plus d'une fois là où nous aurions admiré la précision et le caractère vécu du détail, l'exégèse dénonce la systématisation et le désir de passer d'un Christ « somatique » à un Christ spirituel.

Les auteurs de cet ouvrage collectif ont — nous le voyons déjà — abordé avec franchise les questions posées à l'exégèse catholique par la *Formgeschichte* et la démythologisation de Bultmann. Accepter de regarder les problèmes de face, n'est pas forcément les résoudre d'une manière prédéterminée. On s'en rendra compte aux nuances qui séparent les auteurs différents qui nous parlent ici d'histoire et de critique néotestamentaires et de critique de la critique. Ces auteurs savent aussi que chaque cas doit être examiné pour lui-même. Par exemple les paroles de Jésus ont bien pu être retravaillées en raison du nouvel éclairage que la foi au Ressuscité a donné au Jésus historique, il ne s'ensuit pas que nous n'ayons

jamais des « ipsissima verba » que K. Schubert pense décelables ici ou là (cf. p. 9). Plus généralement le Christ de la foi n'est tel que par et dans une référence au Jésus de l'histoire ; et la signification des événements bien souvent s'évanouirait avec l'évanescence de l'événement lui-même. Par ailleurs l'étude des milieux palestiniens d'avant 70, renouvelée par les récentes découvertes, souligne l'harmonie entre le Christ de l'Ecriture et son entourage naturel, en même temps qu'il devient plus certain que ce Christ ne peut s'interpréter comme la simple émanation d'un cercle déterminé historiquement repérable.

On remarquera les critiques que Wolfgang Beilner adresse à Bultmann (p. 197-231) : retour à certains préjugés du XIXe siècle sur l'insertion du surnaturel dans l'histoire, analyse insuffisante de ce que serait le résidu du Mythe, trahison des intentions même réfléchies des auteurs néo-testamentaires, etc. On regrettera peut-être que dans ce savant ouvrage, invitant à la réflexion, on ne se soit pas demandé assez ce qu'est l'histoire et quels critères elle nous donne pour nous assurer de l'appréhension du réel.

Régis GEREST

Rudolf SCHNACKENBURG, *L'Eglise dans le Nouveau Testament* (Coll. Unam Sanctam 47), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 224 p., 12,30 f.

ID., *Die Kirche im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae 14), Fribourg, Herder, 1961, 172 p., 10,80 DM.

Merci au P. R.-L. Oechslin d'avoir traduit de l'allemand ce livre important dans lequel l'auteur étudie d'abord les traits fondamentaux de la vie de l'Eglise puis le développement de la conception que l'Eglise primitive avait d'elle-même (Luc, Matthieu, Paul, Prima Petri, Hébreux, Epîtres pastorales, écrits johanniques), avant de tenter de pénétrer jusqu'au noyau essentiel de l'Eglise selon le N.T. Sagement, l'auteur ne prétend pas donner la solution définitive de tant de questions contreversées, mais favoriser le dialogue et la recherche dans l'ambiance du concile.

René BEAUPÈRE

Peter F. ANSON, *Bishops at Large,* Londres, Faber and Faber, 1964, 594 p., 70s.

Ce livre d'une vaste érudition est dédié au Rév. H.R.T. Brandreth dont l'ouvrage *Episcopi vagantes and the Anglican Church,* paru il y a une quinzaine d'années, a commencé à déblayer le même sujet : les petites églises « épiscopales » à travers le monde. M. Anson nous offre une documentation quasi exhaustive sur ces schismes, ces groupuscules et ces ecclésiastiques à la recherche d'ordinations sacerdotales ou de consécrations épiscopales valides. Dans une brève introduction, le P. Henry St John montre à quel point est contestable la conception qu'ont une bonne partie de ces petites églises d'une succession apostolique quasi mécanique, sans lien avec une authentique profession de foi et une vie ecclésiale.

René BEAUPÈRE

Michael J. TAYLOR, s.j., *The Protestant Liturgical Renewal. A Catholic Viewpoint,* Westminster (U.S.A.), The Newman Press, 1963, 336 p., 5,50 doll.

Qu'on ne cherche pas dans cet ouvrage une savante élaboration théologique sur le renouveau liturgique dans les Eglises de la Réforme. Il s'agit en réalité des résultats d'une enquête de l'auteur portant sur la doctrine et la pratique eucharistiques des principales Eglises protestantes des Etats-Unis. Le questionnaire envoyé à de nombreux ministres et pasteurs portait sur l'intérêt général pour la liturgie, l'équilibre entre Parole et Sacrement, la nature et le moment de la présence réelle du Christ, le caractère sacrificiel de l'eucharistie, etc. Les réponses nous sont données, paragraphes par paragraphes, avec des pourcentages et des résumés, pour les traditions congrégationaliste, réformée, méthodiste, presbytérienne, luthérienne, baptiste. Le théologien européen est peut-être tenté de sourire... mais il lira quand même ce volume qui rendra service dans la mesure où l'on saura l'utiliser avec une certaine souplesse, et un brin d'humour.

René BEAUPÈRE

L.G.M. ALTING VON GEUSAU, *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin,* Bilthoven, Uitgeverij H. Nelissen, 1963, 335 p.

L'auteur de cet ouvrage est un théologien catholique de Hollande, connu pour ses activités œcuméniques. On pourrait croire, étant donné les limites du sujet, le baptême des enfants dans la doctrine de Calvin, à une étude assez facile. Il n'en est rien, non seulement parce que Alting von Geusau a voulu comparer les positions réformées avec celles du concile de Trente, mais aussi parce qu'il n'est pas aisé de faire rentrer la position particulière de Calvin sur le pédobaptisme dans son système général de la sacramentalité. On le voit en effet soutenir fortement, contre les anabaptistes, l'ordre du Seigneur de marquer « tous les fils du peuple de Dieu » par le « signe de l'alliance », d'autre part nier l'efficacité *ex opere operato* des catholiques et enseigner l'effacement du péché originel dès le sein maternel pour les enfants chrétiens.

Cherchant une cohésion entre ces éléments divers, l'auteur nous fait découvrir la pensée de l'Eglise « peuple de l'Alliance » comme bien plus vivante dans la pensée de Calvin qu'on ne le croirait tout d'abord. On trouvera intéressant aussi ce qui est dit du Sacrement comme Parole de Dieu qui n'infuse pas la foi mais réclame avec force une réponse du croyant. La manière dont Calvin fonde dans l'Ecriture l'ordre de baptiser les enfants renseigne précieusement sur sa méthode d'exégèse qui fait intervenir la continuité du dessein de Dieu (circoncision - baptême) et une logique du plan salutaire. En conclusion l'auteur note qu'il ne faut pas opposer trop brutalement solution calviniste et solution tridentine sur l'efficace du baptême, par contre qu'il y a intérêt à rapprocher la notion d'alliance chez le réformateur (une alliance qui porte avec elle une promesse active) et celle de la foi de l'Eglise (sorte de trésor justifiant) dans la théologie catholique.

Régis GEREST

Joseph Gill, s.j., *Le concile de Florence* (Bibliothèque de théologie IV/6), Tournai, Desclée et Cie, 1964, 400 p., 35 f.

M. Jossua a traduit de l'anglais ce livre qui, lors de sa parution (1959), a fait date. Avec le regretté P. G. Hofmann, le P. Gill, professeur à l'Institut pontifical oriental de Rome, est en effet l'un des grands spécialistes du concile de Florence dont on sait l'importance pour l'histoire œcuménique, la théologie du Saint-Esprit, des sacrements, du Purgatoire. L'auteur défend la sincérité du concile et de ses membres tant latins que grecs, si souvent soupçonnés d'avoir agi sous la contrainte et contre leur conscience. Il montre combien sérieusement ont été menées les discussions, sur le *Filioque* en particulier. Le principe de l'harmonie entre les deux traditions, un pressentiment de notre actuelle doctrine du développement du dogme ont conduit, au milieu de bien des contingences peu reluisantes, la marche des pères vers une vérité plus totale.

Régis Gerest

Louis Bouyer, *Dom Lambert Beauduin, un homme d'Eglise* (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1964, 192 p., 12 f.

Ces pages se lisent avec un intérêt passionné : tous ceux qui l'ont aimée y retrouveront avec émotion et de nombreux autres lecteurs — nous le souhaitons — y découvriront l'extraordinaire personnalité de Dom Lambert Beauduin, pionnier en matières sociales, liturgiques, œcuméniques..., cet homme de Dieu rayonnant, malgré la contradiction et la disgrâce, ce prophète auquel le catholicisme d'aujourd'hui doit tant. Le P. Bouyer ne s'est pas proposé d'écrire la biographie exhaustive et définitive du fondateur des Moines de l'Union ; il a voulu donner un témoignage et il y a réussi : aux réflexions toujours savoureuses du « patriarche » il mêle quelques remarques personnelles formulées en ce style acidulé dont il a le secret.

Ce n'est pas un hasard si une même collection soucieuse de montrer l' « Eglise vivante » rapproche Dom Lambert de deux autres pionniers : le P. Lebbe et l'abbé Couturier. Nous sommes là au point de jaillissement de quelques-unes des orientations les plus fondamentales de Vatican II.

René Beaupère

Bernard Martin, *Veux-tu guérir ?*, Genève, Labor et Fides, 1963, 282 p.

Prolongeant le livre qu'il écrivit naguère sur *Le ministère de la guérison dans l'Eglise,* le pasteur B. Martin propose des réflexions sur la cure d'âme des malades. Dans ces pages écrites sur la base d'expériences personnelles on trouvera beaucoup d'indications utiles et sages. L'auteur toutefois nous laisse par moments sur notre faim : nous aimerions qu'il prolonge un peu plus loin sa méditation de tel ou tel texte biblique ou ses indications pastorales ; ce sera peut-être l'objet de livres ultérieurs.

René Beaupère

Yves M.-J. CONGAR, o.p., *Chrétiens en dialogue* (Unam Sanctam 50), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 644 p., 33 f.

Vingt-sept ans après *Chrétiens désunis,* ce livre fondamental qui inaugurait la collection « Unam Sanctam », voici, sous le titre évocateur *Chrétiens en dialogue,* un recueil des principales contributions fournies par le P. Congar à l'œcuménisme. Ce n° 50 de la collection permet de prendre conscience du chemin accompli : on peut le résumer par une seule constatation : le terme « œcuménisme » qui ne figurait que timidement, entre guillemets, dans le premier ouvrage a maintenant acquis droit de cité. Ce n'est pas sans émotion qu'on lira la longue préface dans laquelle le P. Congar relate les étapes de sa vocation et de son travail œcuméniques : il y évoque les influences, les amitités qui l'ont enrichi ; il n'y cache pas les suspicions, les difficultés, les oppositions qu'il a rencontrées ; mais même lorsque l'indignation apparaît, à juste titre, devant certains procédés inqualifiables, on sent que l'auteur reste dans une acceptation sans révolte.

Cette préface est en même temps une histoire de l'œcuménisme catholique. Et dans les textes qui forment le corps du volume on trouvera les jalons de cette même histoire. Après une introduction sur le dialogue, loi du travail œcuménique, les travaux repris dans ce gros volume sont répartis en six sections : le mouvement et le travail œcuménique, études, Orthodoxie, anglicanisme, protestantisme, Israël. On se réjouit d'avoir sous la main tant d'articles ou de conférences difficilement accessibles parce que publiés en langue étrangère ou dans nombre de revues diverses. Un index des autres études œcuméniques du P. Congar non reprises dans ce volume augmente encore la valeur de ce tome 50 de la collection « Unam Sanctam » dont on recommande la lecture attentive à tous ceux qui se préoccupent de la réunion des disciples du Christ.

René BEAUPÈRE

Christian DUQUOC, o.p., *L'Eglise et le progrès* (Coll. L'Eglise aux cent visages 10), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 128 p., 5,10 f.

Dans cet ouvrage petit par le format, mais si important par le sujet abordé, le P. Duquoc décrit d'abord, de façon schématique, la naissance, l'histoire et la mise en question de l'idée de progrès. Il peut alors, dans un deuxième mouvement, examiner, de manière critique, l'attitude de l'Eglise devant quelques formes objectives de progrès : la science, la reconnaissance de la dignité humaine, la liberté de conscience, la laïcité de l'Etat, la paix. Sa conclusion est que la clé du problème réside dans la forme de relation qui existe entre l'Eglise et le monde. L'un et l'autre n'atteignent leur vérité que dans une confrontation loyale : « Le monde renvoie l'Eglise à l'exigence évangélique qui la définit, et l'Eglise requiert du monde l'authenticité de ses valeurs humaines ». C'est dire que si l'Eglise veut être la conscience d'un monde à la recherche des valeurs humaines, il lui faut exorciser toute tentation de « puissance », pour se faire servante et pauvre, comme l'a expliqué le P. Congar dans un autre beau livre de cette même collection.

En remerciant l'auteur de ses prises de position intelligentes et courageuses on souhaite qu'il ait l'occasion de développer ultérieurement sa pensée dans un cadre qui lui permettrait de plus amples développements que ce petit volume. Il élargirait certainement ainsi le cercle de ses lecteurs convaincus.

René BEAUPÈRE

Franz J. LEENHARDT, *La Parole et le Buisson de feu* (Coll. de Taizé), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1962, 160 p.

Edmond CHAVAZ, *Catholicisme romain et protestantisme* (Cahiers de l'actualité religieuse 10), Tournai-Paris, Casterman, 1958, 160 p., 6,90 f.

Deux livres de dialogue. Dans le premier, l'auteur, professeur à la Faculté de théologie protestante de Genève, essaie de montrer, dans le protestantisme et le catholicisme, l'aboutissement de deux vérités fondamentales constituant l'essentiel de la Révélation biblique : la foi d'Abraham, celle des premiers commencements et des perpétuels recommencements ; et la foi de Moïse avec son souci de la continuité. Comment tenir ensemble les deux parties de l'héritage ? Telle est la question œcuménique. Même s'il apparaît quelque peu « dualiste » et systématique, l'ouvrage de Leenhardt aidera à réfléchir.

Même souci de dialogue chez l'abbé Chavaz, prêtre de Genève, qui répond précisément à une plaquette antérieure du professeur Leenhardt, *Catholicisme romain et protestantisme*. N'ayant pas reconnu le catholicisme dans la description qui en était faite, l'abbé Chavaz apporte d'excellents éclaircissements sur la perspective d'ensemble et sur des points particuliers : la collaboration de l'homme avec Dieu dans la justification du pécheur, la grâce, le Saint-Esprit et l'Eglise. Paru il y a quelques années, ce volume reste très actuel dans son souci de clarté et de précision théologique.

René BEAUPÈRE

Karl BARTH, *La preuve de l'existence de Dieu* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958, 158 p.

ID., *Introduction à la théologie évangélique* (Nouvelle série théologique 13), Genève, Labor et Fides, 1962, 164 p.

ID., *Dogmatique* (III/IV/1, fasc. 15), *Ibid.*, 1964, 348 p.

T. F. TORRANCE, *Karl Barth. An introduction to his early theology, 1910-1931* (The Preacher's Library), Londres, SCM Press, 1962, 232 p.

Le Dr Torrance, de l'Eglise presbytérienne d'Ecosse, professeur de dogmatique à Edimbourg, est l'un des meilleurs connaisseurs de K. Barth, dont il édite d'ailleurs la *Dogmatique* en langue anglaise. Son étude sur les premières années de la théologie barthienne (1910-1931) est très documentée et sera fort utile même à des lecteurs de langue française. Pour ces derniers Jean Carrère a traduit sous le titre *La preuve de l'existence de Dieu* un volume de Barth qui date de 1931, *Fides quaerens intellectum,* et qui constitue précisément

comme le point d'aboutissement et de synthèse de la réflexion théologique du jeune Barth.

Les deux autres ouvrages sont plus récents : le quinzième fascicule français de la *Dogmatique* traite de l'éthique dans la doctrine de la création, la liberté devant Dieu et la liberté dans la communauté. Quant à l'*Introduction à la théologie évangélique,* c'est en réalité le « chant du cygne » de Barth (l'expression est de lui) : le cours qu'il professa en 1961-1962. Il y rend compte de ce qu'il a « essentiellement visé, appris et défendu » dans le domaine de la théologie évangélique. Un livre assez savoureux !

René BEAUPÈRE

Catéchisme pour adultes à Saint-Séverin, publié sous la direction de Y. MOUBARAC *:* I, le Credo, 183 p. ; II, Dogme, bible et liturgie, 202 p. ; III, Spiritualité, 199 p. ; IV, Morale et réalités sociales, 177 p., Paris-Tournai, Casterman, 1963.

L'essai tenté par l'équipe sacerdotale de Saint-Séverin est un de ceux qui sont le plus fréquemment réclamés par les laïcs dont la plupart sentent l'insuffisance du catéchisme qu'ils ont appris étant enfants, et l'état fragmentaire de leurs acquisitions postérieures au gré des lectures, des sessions et des réunions de groupes. Il faudrait une synthèse vigoureuse de la foi et de la vie chrétiennes qui soit accessible aux laïcs adultes.

Le premier volume, œuvre de l'abbé Moubarac, bâti sur le symbole des Apôtres, est fort bon. Mais les suivants se ressentent du développement hétérogène des différents « renouveaux » dont bénéficie l'Eglise actuellement dans les domaines biblique, liturgique, théologique, mystique et apostolique. Le dernier volume, à la vérité le plus neuf et le plus intéressant, a été rédigé par des laïcs, et il faut s'en réjouir : on y rencontre une réflexion concrète et « engagée » sur les réalités sociales et politiques, dont la qualité donne bon espoir à ceux qui attendent des laïcs un renouvellement de la morale. Mais un abîme sépare ce volume du précédent, consacré à la spiritualité, pourtant équilibré et nourri de la meilleure sève patristique, mais dont on se demande à quels hommes en chair et en os il s'adresse : la tradition monastique sur la prière, et même celle de l'époque classique, est-elle apte à nourrir la vie d'un laïc actuel ? Cette coupure entre la spiritualité et une morale en plein renouveau est peut-être le reflet d'une situation qui est celle de notre époque : mais elle doit être surmontée s'il est vrai que toute vie chrétienne concrète est une vie dans l'Esprit.

Louis-Marie ORRIEUX

Max THURIAN, *Amour et vérité se rencontrent,* Taizé, Les presses de Taizé, 1964, 280 p., 12 f.

Ce « simple exposé de la foi chrétienne » (c'est le sous-titre) est un bien beau livre. En une quarantaine de brefs chapitres le frère de Taizé présente la *vérité* chrétienne (son lieu : l'Ecriture ; son milieu : l'Eglise ; son expression : la tradition ; l'adhésion à elle : la

foi ; puis commentaire des affirmations du Credo), la *voie* chrétienne (grâce, Parole et sacrements, prière) et la *vie* chrétienne (foi, espérance, charité, puis : joie et paix, longanimité et serviabilité, bonté et confiance, douceur et maîtrise, sobriété et humilité, pauvreté et pureté, générosité et miséricorde, justice et vérité). En un exposé accessible à tous M. Thurian redit la foi de tous les chrétiens, se contentant de rejeter en note quelques indications sur des options confessionnelles différentes. Confusionisme ? Certainement pas, car il ne s'agit pas ici de la recherche d'un (plus petit) dénominateur commun, mais de la reprise à la racine des affirmations et des convictions de base de tout le christianisme. Ce livre a été écrit pour les « laïcs engagés dans le monde moderne » : ils l'accueilleront certainement avec joie. Mais nous sommes certain que d'autres lecteurs aussi — nous pensons en particulier aux prêtres chargés d'une catéchèse — utiliseront avec grande reconnaissance ces pages comme canevas d'un « catéchisme d'adultes ». Et finalement tous les disciples du Christ Jésus pourront y trouver l'occasion d'un ressourcement salutaire.

René BEAUPÈRE

Oscar CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1963, 226 p.

Excellente idée que d'avoir réuni en un volume plusieurs petits livres (*Les premières confessions de foi chrétienne, Le culte dans l'Eglise primitive, Les sacrements dans l'évangile johannique*) et articles (*La royauté du Christ et l'Eglise dans le N.T., Le christianisme primittif et la civilisation, Que signifie le sel dans la parabole de Jésus ?*). L'auteur lui-même dégage l'unité de ces six études exégétiques qui montrent que « la foi des premiers chrétiens dans une suite d'événements passés et futurs, reliés entre eux par un plan que Dieu a révélé aux prophètes de l'Ancien et aux apôtres du Nouveau Testament » implique la conviction que l'histoire du salut « se déploie dans le temps présent, temps du Saint-Esprit et de l'Eglise, temps de la Seigneurie invisible du Christ, temps de la prédication de l'évangile précédant la fin ».

René BEAUPÈRE

Jean-Jacques VON ALLMEN, *Prophétisme sacramentel* (Coll. de Taizé), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1964, 214 p.

Ce beau volume rassemble « neuf études pour le renouveau et l'unité de l'Eglise » dispersées jusqu'ici dans des revues et des publications collectives. L'auteur s'adresse à la fois aux membres de son Eglise Réformée et aux frères des autres Eglises. Le premier chapitre, qui a donné son titre général à l'ouvrage, exprime de façon heureuse la préoccupation œcuménique de J.-J. von Allmen en mettant en relief la nécessité de la réflexion sur le Saint-Esprit. Le dernier chapitre le complète par une étude sur « Le Saint-Esprit et le culte ». Des pages sont consacrées à « Loyauté confessionnelle et volonté œcuménique ». Deux exposés portent sur les positions réformées

quant à l'autorité pastorale et à la continuité de l'Eglise. Enfin quatre travaux sont d'ordre pastoral : la confirmation, le remariage des divorcés, les services funèbres, la consécration pastorale des femmes.

René BEAUPÈRE

Antoine WENGER, a.a., *Vatican II, Chronique de la deuxième session* (Coll. L'Eglise en son temps), Paris, Ed. du Centurion, 1964, 342 p.

Bernard LAMBERT, o.p., *De Rome à Jérusalem, Ibid.*, 324 p.

La chronique du P. Wenger, rédacteur en chef du quotidien *La Croix*, est un excellent guide de la deuxième session du Concile. Il ne s'agit pas d'un « bilan », comme chez l'abbé Laurentin par exemple, mais d'une sorte de reconstruction (très fidèle) dramatique des débats sur l'Eglise, l'épiscopat, le diaconat, le gouvernement des diocèses, l'œcuménisme. Les rapports entre les groupes chrétiens reçoivent une attention privilégiée de la part de l'auteur.

Le P. Lambert, lui, prend plus de recul par rapport à l'événement quotidien et se propose de décrire l' « itinéraire spirituel de Vatican II ».

René BEAUPÈRE

Richard BAUMANN, *Aux portes de Vatican II. Réflexions d'un luthérien* (Coll. Concordances), trad. par G. DAUBIÉ, Tours-Paris, Mame, 1964, 270 p., 12 f.

ID., *Ein Lutheraner im Vatikan*, Essen, Hans Driewer Verlag, 1962, 240 p.

R. Baumann est un théologien luthérien allemand qu'une étude personnelle du Nouveau Testament et de la théologie catholique a convaincu que la mission de saint Pierre est durable. La proclamation de cette conviction concernant la papauté l'a fait relever de sa charge pastorale, après plusieurs années de discussions doctrinales. R. Baumann n'a pas voulu devenir catholique romain ; il s'efforce de définir les voies susceptibles de conduire à la réunion des confessions chrétiennes, et spécialement du luthéranisme, avec l'Eglise de Rome. Dans ce livre, compte rendu de plusieurs séjours dans la Ville éternelle de 1956 à 1962, l'auteur donne des échos de conversations avec des personnalités romaines et il formule ses réflexions et ses espoirs au sujet de l'unité chrétienne.

La version française (qui ajoute deux appendices brefs à l'original allemand : Impressions de Vatican II et In memoriam Jean XXIII) est assez bonne. Mais bien qu'elle ait été « lue et révisée par un théologien », elle a laissé passer quelques contre-sens : par ex. (p. 21) *Verkündigung* est traduit par révélation, ou bien (p. 238) la publication mensuelle *Herder-Korrespondenz* est devenue « la correspondance de Herder ». Et, dans l'introduction, que peuvent bien être ces « Eglises œcuméniques » opposées à l'Eglise catholique ?

René BEAUPÈRE

Georges RICHARD-MOLARD, *Un pasteur au concile*, Paris, A. Michel, 1964, 146 p., 9 f.

Envoyé spécial de l'hebdomadaire *Réforme*, le pasteur Richard-Molard n'a pas rédigé une chronique du concile et les débats de Saint-Pierre ne tiennent qu'une place limitée dans son ouvrage qui conte plutôt des « vacances romaines ». L'auteur a été séduit par la Ville, son soleil, son atmosphère. Mais il a su aussi rencontrer les hommes, les frères. Les pasteurs Boegner et Finet ont donné une préface et une postface à ce petit livre plein de sensibilité et de chaleur humaine.

René BEAUPÈRE

W. A. VISSER'T HOOFT, *L'Eglise face au syncrétisme* (Coll. œcuménique 2), Genève, Labor et Fides, 1964, 170 p.

« Jusqu'à présent, l'Eglise s'est intéressée surtout à ceux qui tiennent toutes les religions pour également fausses. Elle devrait s'occuper maintenant de ceux qui pensent que toutes les religions sont également vraies » : ainsi s'exprime le Dr Visser't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises, qui, dans son nouveau livre, met en garde contre la tentation du mélange religieux. Après avoir décrit les vagues successives de syncrétisme qui ont déferlé sur le monde, l'auteur montre de quelle manière l'Eglise primitive a su y résister, puis il cherche à exprimer l'attitude nécessaire aujourd'hui. Il conclut en mettant en valeur la redécouverte de l'universalisme chrétien dans le mouvement œcuménique : « La seule réponse efficace au syncrétisme, écrit-il, consiste dans une démonstration en paroles et en actes du fait que l'aspiration des hommes à l'unité est réalisée dans le mystère du Fils de Dieu qui a donné sa vie pour tous les hommes ».

Cette importante étude paraît dans une collection qui nous a déjà donné un ouvrage de L. Newbigin sur un thème tout proche, *L'universalisme de la foi chrétienne* (cf. *L. et V.* 64, p. 134).

René BEAUPÈRE

Christian BERG (éd.), *Stimmen aus der Oekumene*, Berlin, Lettner-Verlag, 1963, 280 p., 29,80 DM.

Robert C. MACKIE et Charles C. WEST (éd.), *The Sufficiency of God*, Londres, 1963, 240 p., 22s 6d.

Ces deux volumes sont dédiés au Dr Visser't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises, pour le vingt-cinquième anniversaire de cet organisme et de cette charge (1938-1963). Nous nous associons volontiers à l'hommage ainsi rendu à celui qui est depuis un quart de siècle la cheville ouvrière et l'infatigable animateur d'un mouvement de réconciliation dans lequel le Saint-Esprit est à l'œuvre.

Le premier ouvrage (en allemand) contient de brèves notices de plus de cent auteurs protestants, anglicans et orthodoxes du monde entier. Le second (en anglais), qui retiendra plus l'attention des

théologiens, rassemble une quinzaine de contributions plus développées sur des sujets œcuméniques. On y notera un chapitre du P. Congar, « Expérience œcuménique et conversion », dont l'original français a été recueilli tout récemment par le livre *Chrétiens en dialogue.*

René BEAUPÈRE

Roger MEHL, *Société et amour,* Genève, Labor et Fides, 1961, 230 p. *Le couple et ses problèmes, Ibid.,* 1963, 264 p.

C'est le sous-titre du livre du professeur Mehl, de Strasbourg, qui en indique le plus clairement le contenu : « Problèmes éthiques de la vie familiale ». Dans une première partie l'auteur analyse l'« être familial » à notre époque : communion familiale, signification de la présence des enfants, problème de l'autorité, transformations sociales et fonctions actuelles de la famille. Et c'est seulement dans une seconde partie qu'il traite de l'amour et de la vie du corps : le corps et la personne, la vie sexuelle, fiançailles et mariage, célibat, contrôle des naissances, pureté. Le lecteur catholique devra tenir compte de certaines positions protestantes de l'auteur (avec de-ci de là aussi quelques présentations abruptes de positions catholiques qui sont en fait plus nuancées), mais, comme le lecteur protestant, il pourra s'enrichir beaucoup à dialoguer avec la pensée de R. Mehl.

Le couple et ses problèmes est un recueil, également protestant, de leçons données à des sessions sur les conflits conjugaux par des médecins (A. Audeoud, Th. Bovet, A. Calanca, B. Harnik, R. Henny, A. von Orelli), un juriste (P. Giorgis), un psychologue (Y. de Saussure), des pasteurs (R. Grimm, L. Rumpf, P. Secretan-Rollier). On y trouvera ample matière à réflexion, même si l'on ne peut pas toujours tomber d'accord avec tous les auteurs.

René BEAUPÈRE

Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui (Recherches de philosophie VI), Paris, Desclée De Brouwer, 1963, 260 p.

Une partition musicale est faite pour être *exécutée.* Les écrits des penseurs sont faits pour être *pensés.* Rendons hommage aux auteurs de ce livre de s'être comportés, avec des fortunes diverses, en musiciens plutôt qu'en musicologues. La tentative n'allait pas sans risque. On ne peut « penser saint Thomas » de nos jours en oubliant ce que les philosophes et les savants nous ont appris sur ce qui donne à penser. Le risque, c'est de déformer la doctrine d'un auteur ancien ; l'avantage, c'est d'éviter la répétition : mais le gain certain, nous l'avons dans ce *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui.*

L'ouvrage s'ouvre par un article brillant du P. Jolif sur *Le sujet pratique selon saint Thomas.* Après avoir défendu l'existence d'une philosophie morale, sous-jacente à la théologie thomiste, et sa légitimité, basée sur l'élément constitutif de la « nature », l'auteur relève les liens complexes qui la rattachent à la morale aristotélicienne. Il montre à partir de l'analyse d'un cas frappant, celui de la vertu de continence, comment ces deux morales, en dépit de simi-

litudes incontestables dans leur commune détermination des normes objectives, n'en diffèrent pas moins profondément quant à leur conception du sujet humain, qui *pratique* la morale. On sait qu'au moment de la rédaction de l'*Ethique à Nicomaque,* Aristote ne s'était pas encore dégagé complètement d'une anthropologie dualiste, et qu'il n'établira définitivement sa théorie de l'âme forme du corps, telle qu'il la consignera dans son traité *De l'Ame,* que durant la dernière période de sa vie. Saint Thomas n'a pas connu ces hésitations. Sa compréhension du sujet moral exclut d'emblée l'idée que l'homme serait tout entier du côté de la raison. Raison et sensibilité se composent dans l'âme humaine, et celle-ci ne s'expose qu'en se différenciant selon ces deux types de facultés. Il ne s'agit pas d'une juxtaposition : les facultés émanent de l'âme suivant un ordre de *procession* hiérarchique, de telle sorte que la sensibilité ne devient *humaine* que par la médiation de la raison, et réciproquement. Utilisant habilement ce schème de la procession des puissances, le P. Jolif nous propose des vues pénétrantes sur les rapports entre la *spéculation* et la *pratique.* Sa thèse, assez inhabituelle dans l'Ecole, est que l'activité spéculative ne devient possible pour l'homme que par la médiation de la pratique, et, plus précisément, par cette forme éminente de la pratique qu'est la politique. En effet, si la raison est donnée naturellement, elle ne l'est pas *immédiatement* : elle ne peut se poser que par la médiation de la sensibilité. On pourra donc parler d'une véritable *constitution* de la raison, dans la mesure où la raison doit revenir à soi par le détour de la sensibilité, et, par cette conversion, opérer sa propre genèse. Or cette « éducation » de la raison soulève un problème. Car si la conversion de la sensibilité à la raison requiert la pratique morale, celle-ci, en retour, présuppose la raison déjà constituée. Comment l'homme devient-il vertueux ? Comment devient-il raisonnable ? C'est ici que se fait sentir la nécessité du *Politique.* L'intervention du Politique assure la conversion à la raison, par la double propriété qu'il recèle d'être à la fois *manifestation objective* de l'exigence rationnelle et *force* de contrainte (ou, si l'on veut, de par sa connivence avec la nature sociale de l'homme, force de promotion). L'homme se pose à l'intérieur de cette forme d'intersubjectivité qu'est la communauté politique. La constitution de la raison s'opère ainsi par la médiation du Politique. D'où l'on peut tirer cette considération capitale : « Si la notion d'*histoire* implique essentiellement l'idée d'une constitution ou genèse de l'homme, on acceptera peut-être de dire que le sujet, tel que le comprend saint Thomas, est d'emblée un sujet historique et que son historicité se dévoile essentiellement dans le Politique » (p. 44). L'assertion ne signifie pas que le Politique enferme toute la vie humaine. Comme le sujet qui progresse en elle et par elle, la sphère du Politique est un mixte de raison et de sensibilité. Concrètement, l'exigence rationnelle que manifeste telle politique sera le plus souvent discutée, et sa force de contrainte contestée. En fait, le Politique découvre à l'homme sa contingence ; il se verra donc dépassé à son tour par la raison. Il n'en reste pas moins une médiation nécessaire. C'est en prenant conscience de sa contingence à travers le Politique, que la raison humaine se pose comme ouverture sur l'infini. Telle

est la conclusion où nous achemine le P. Jolif. Sous un titre modeste, son article, par la nouveauté des vues qu'il propose, par la rigueur avec laquelle il enchaîne des thèmes présentés le plus souvent de façon disparate, par son aisance à rejoindre des préoccupations contemporaines, s'imposera de lui-même à l'attention de tous ceux qu'habite la passion de comprendre l'homme.

Le P. Breton s'est donné pour tâche l'explication de *L'Idée de transcendental et la Genèse des transcendentaux,* telle que l'expose saint Thomas dans le *De Veritate,* q. 1, a. 1. Il nous en offre une synthèse magistrale. Après avoir examiné chacun des transcendentaux à travers la « grille » dialectique : *identité — transitivité — inversion* (modernisation du schème hégélien : *en soi — autre — pour soi :* et plus anciennement de la loi néo-platonicienne : *Monè — Proodos — Epistrophè*), il procède à une déduction des transcendentaux, puis s'applique à découvrir la loi de leur genèse. Le résultat est une analyse extrêmement fouillée et maîtrisée dans une reconstruction puissante. L'excès même de cette rigueur devient un peu troublant. Y a-t-il une véritable « déduction » des transcendentaux, et peut-on à leur propos parler d'une « procession » ? Si la dialectique est plus qu'un simple procédé d'exposition, d'ailleurs fécond, et constitue la loi même de l'être, il resterait à justifier l'application à l'être de cette « grille ». Il semble que la position de saint Thomas serait plus proche de celle d'un philosophe comme Heidegger, quand ce dernier affirme que l'être échappe à tout traitement dialectique. En fait, la multiplicité des transcendentaux, et l'ordre de leur genèse ne trouveraient-ils pas plus simplement leur fondement dans le fait que l'être n'apparaît qu'à travers la multiplicité des étants et en référence à la multiplicité des pouvoirs de l'homme ? C'est peut-être ce que veut nous suggérer l'auteur lorsqu'il conclut qu'une philosophie de l'être exige son achèvement dans une philosophie de l'esprit.

L'article du P. Dubarle, *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine,* procède en fait du souci plus large d'établir un lien entre la science moderne et la philosophie. Fidèle en cela à une tradition très ancienne, l'auteur s'oppose dans son projet même à certains philosophes contemporains, tel Heidegger, plus enclins à creuser un fossé entre les théories de la science et la pensée philosophique. Avec la maîtrise que lui donne sa haute culture scientifique et philosophique, le P. Dubarle commence par tracer un tableau significatif de la révision opérée dans la représentation du monde par l'avènement de la science. Puis il en montre les conséquences dans la compréhension ou plutôt dans le réajustement des catégories de pensée léguées par Aristote. Car en fait, selon l'auteur, il s'agit moins d'une remise en cause des catégories que de la prépondérance accordée, ici et là, à certaines d'entre elles. De l'inventaire des catégories laissées par Aristote, la scolastique n'aurait retenu et mis en valeur qu'un certain groupe (substance, qualité, cause, finalité, finitude) et les aurait utilisées pour constituer une « cosmologie théologique » apte à lui fournir une intelligence rationnelle de la foi. La science aurait au contraire exploité la richesse de compréhension contenue dans l'autre groupe (relation, quantité, nature, mé-

canisme, infinité). Ces choix respectifs s'expliqueraient par des préoccupations différentes : d'un côté recherche de la raison d'être externe et causale du cosmos, de l'autre recherche de la raison d'être immanente et naturelle. Il s'agirait maintenant d'associer ces deux perspectives. Une amorce de cette reconjonction se trouve d'ailleurs esquissée, au dire de l'auteur, par les deux formes historiques de la cosmologie, ancienne et moderne. C'est ainsi qu'en étendant son enquête à la « nature » divine, saint Thomas a été amené à une refonte des catégories aristotéliciennes de nature, de relation, de procession (ainsi le mystère de la vie intime de Dieu nous conduit à envisager la possibilité de relations identiques au sujet subsistant) ; cette refonte constituerait une préparation théologique imprévue aux formes modernes de la compréhension du réel. D'autre part, la connaissance scientifique, dans la mesure où elle aborde des niveaux supérieurs de réalité, tel le niveau psychique, est poussée d'elle-même à reconnaître que la réalité est plus complexe que ne le donnait à penser une première description scientifique, en termes d'analyse mathématique simples. Une synthèse des ressources complémentaires de ces deux cosmologies, dans une théorie rationnelle suprême, n'est donc pas impossible. Tels sont en substance le diagnostic et le pronostic proposés par le P. Dubarle, avec une richesse et une subtilité d'analyse dont nous n'avons pu faire état. Il ne nous appartient pas d'en juger du point de vue de la science. Précisons seulement qu'au regard du philosophe ces vues s'insèrent dans une certaine conception de la philosophie qui ne concorde pas tout à fait avec les interprétations récentes de la philosophie de saint Thomas, puisque c'est elle qui se trouve immédiatement en cause. M. Gilson écrivait récemment que l'univers personnel de saint Thomas, qui englobe celui d'Aristote, comme chacun sait, mais le dépasse, se reconnaissait à l'usage nouveau qu'il fait du terme *esse.* « Cette notion », disait-il, « est chez lui une lumière qui, surtout en métaphysique, éclaire tout le reste ». Ce nouvel éclairage fait ici défaut. Tout se passe comme si saint Thomas n'avait rien ajouté à la philosophie des catégories d'Aristote, sinon une application audacieuse mais laborieuse, aux données de la révélation, et comme si, entre la cosmologie et la théologie, la métaphysique et l'anthropologie étaient restées à l'état de souhait. Sans doute s'agissait-il au départ de cosmologie. Mais la réserve naît quant à l'extension donnée à cette science qui, sous le nom de cosmologie théologique, finit pas s'adjuger l'étude de la « nature » divine. Or, à coup sûr, l'instrument utilisé par saint Thomas dans sa théologie, ce n'est pas la physique tirée d'Aristote, c'est la métaphysique, en tant que celle-ci s'interroge sur le sens et la gratuité de l'existence conférée à la nature et singulièrement à l'homme. Question difficilement articulable ? Assurément, mais assez précise tout de même pour ne pas être confondue avec celle des catégories, — assez latente d'autre part pour accorder à la science (voire à la pensée religieuse) la possibilité de progrès indéfini qu'elle réclame. Or s'il est vrai que le sens de l'*existence* n'est inclus dans la raison d'aucune chose de ce monde, ni ne résulte d'aucune efficacité immanente à la nature, une théologie de la création conçue sous la forme d'un don de l'être devient possible, mais en revanche l'idée d'une cosmologie

théologique s'avère impraticable. Bien loin d'avoir accentué le caractère *théologique* de la physique aristotélicienne, saint Thomas ne l'aurait-il pas affaibli au point même de l'effacer ? De fait, lorsqu'il entreprend sa théologie de Dieu ou sa métaphysique de l'esprit, le fait-il à partir de la manifestation problématique de l'*esse,* au-delà de toute catégorie et de toute logique. C'est la notion d'*esse* qui lui permet de transposer certaines déterminations aristotéliciennes en Dieu ; de poser l'existence indépendante de l'âme (qui pourtant n'est pas une essence) tout en maintenant l'inclusion du corps dans la définition de l'essence humaine ; de rechercher la raison d'être externe à la nature, mais après avoir reconnu l'*esse* au plus intime de la réalité et s'en différenciant par son intimité même. Enfin c'est par rapport à elle que s'organise l'ensemble des catégories au sens thomiste. Reste le problème redoutable mais restreint de l'articulation des catégories scientifiques avec celles de la philosophie. Souhaitons que le P. Dubarle s'emploie à le résoudre en des domaines bien définis, comme il en a donné le modèle dans tel article sur les rapports entre la mathématique et l'ontologie. Pour l'accomplissement de cette tâche, comme l'a bien vu l'auteur, l'effort théologique imposé à saint Thomas laisse finalement au scientifique plus de souplesse et de liberté dans l'interprétation de la réalité scientifique (pour ne citer qu'un seul cas, mentionnons les réflexions sur le rôle de la quantité suscitées par la théologie sacramentaire de l'Eucharistie qui pourraient délivrer le savant de la notion peut-être trop encombrante, en l'espèce, de substance). Mais c'est toujours la philosophie de l'*esse* qui fournit là encore cette souplesse et cette liberté. D'une manière générale, disons que la différence très nette indiquée par saint Thomas entre l'ordre ontologique et l'ordre ontique devrait être reprise utilement pour éviter toute interférence indiscrète des deux plans : s'il est vrai que les « phénomènes » d'ordre ontique scrutés par la science sont essentiellement de l'être, le philosophe n'a rien à en dire de plus que le savant ; mais à l'inverse la science, dans son avancée continue, ne peut apprendre au philosophe rien d'autre que l'analyse toujours plus poussée de la régence mystérieuse de l'être dans le détail des « phénomènes », mais sans pouvoir dire ce qu'est l'être même. Sans doute faudrait-il alors relâcher quelque peu l'espoir d'une ontologie générale et d'une logique universelle. Bref, il me semble nécessaire de souligner, plus que ne l'a fait le P. Dubarle, la distinction non seulement de point de vue mais d'*objet* entre philosophie et science : car jamais cette dernière, quelle que soit la finesse et la puissance de son explication de la nature, ne se posera la question : pourquoi quelque chose plutôt que rien, pas plus qu'elle ne mettra en cause l'être du savant et la valeur de son action. C'est alors qu'une pensée comme celle de Heidegger pourrait reprendre ses droits, quand elle rappelle que, de la science à la philosophie, on fait un « saut ».

C'est à cette philosophie de l'être que s'attache M. B. Rioux dans son étude sur *La notion de vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin.* L'auteur s'est déjà fait avantageusement connaître du public français par son livre sur *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin :* il en reprend ici la substance. On sait que Heideg-

ger détache la philosophie de l'être non seulement de la science mais encore de la métaphysique, liée par son mode de représentation à l'étant et à la structure logique de la pensée. Or l'Etre est au-delà de toute représentation, de sorte qu'il n'y a pas de passage de la vérité ontique à la vérité ontologique. Par contre, de la pensée de l'Etre on peut revenir à la vérité ontique, mais pour la radicaliser. « La pensée essentielle exige qu'on quitte l'abstraction et la dialectique pour ne plus évoquer l'Etre que dans les parages et sous les voiles de l'art et de la poésie ». Face à cette philosophie toute proche de se taire, l'auteur évoque l'apport original de la philosophie thomiste, dont la tentative essentielle consiste à vouloir fonder le rapport, resté inexpliqué, de la pensée et de l'être au niveau de la finitude essentielle de l'homme. On lira les réflexions importantes proposées par l'auteur. A notre avis, la distinction utilisée dans ces pages entre l'acte substantiel (l'être) et l'acte accidentel (la pensée) reste insuffisante pour expliquer la co-appartenance de la pensée et de l'être, ces catégories de substance et d'accident restant plus ou moins inadéquates pour rendre compte du phénomène ontologique de la pensée comme accomplissement de l'être.

Signalons en terminant les articles de R. Verneaux sur *La communication par signes*, de G. Kalinowski, *Esquisse d'une conception de la métaphysique*, de C. Fabro sur *Le retour au fondement de l'être*, dont nous ne pouvons malheureusement faire plus ample état, mais qui contribuent à faire de cet ouvrage une exégèse de la pensée thomiste en même temps qu'un « acte » philosophique.

François GENUYT

II. NOTES DE LECTURE

André PARROT, *Abraham et son temps*, (Cahiers d'archéologie biblique 14), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1962, 140 p.

L. et V. a déjà dit à plusieurs reprises le bien qu'il faut penser de cette très utile collection. L'*Abraham* d'A. Parrot aidera à une lecture plus savoureuse de la *Genèse*.

Paul GAUTHIER, *Les pauvres, Jésus et l'Eglise*, Paris, Ed. universitaires, 1963, 160 p., 9,95 f.

Avec la flamme paulinienne de l'apôtre des pauvres de Nazareth et de Bethléem on trouve dans ce livre un rapport sur « les pauvres dans l'Eglise », une présentation de l'effort accompli à Nazareth, le projet de vie évangélique adopté par les compagnons et compagnes du P. Gauthier.

Jean DE FABRÈGUES, *La conversion d'Edith Stein, patronne de l'existentialisme*, Paris, Wesmael-Charlier, 1963, 136 p.

Dans cette biographie qui paraît dans une nouvelle collection de « Conversions célèbres », l'auteur montre qu'en « se *tournant* vers le Christ », Edith Stein « s'est tournée vers la philosophie la plus traditionnelle de l'Eglise, vers saint Thomas ».

Lucien DEISS, *Synopse* (Connaître la Bible), Paris, Desclée De Brouwer, 2 vol., 1963 et 1964, 238 p. et 192 p.

Le tome II présente en regard les uns des autres les textes de Matthieu, de Marc et de Luc, avec les parallèles de Jean. Une introduction, des notes et un vocabulaire remplissent le premier tome. L'ensemble est d'une présentation très agréable. Un travail utile.

Jean DANIÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, Ed. du Seuil, 1961, 156 p.

L'auteur complète sa *Théologie du judéo-christianisme* par une étude de sa symbolique : la palme et la couronne, la vigne et l'arbre de vie, l'eau vive et le poisson, le navire et l'Eglise, le char d'Elie, la charrue et la hache, l'étoile de Jacob, les douze apôtres et le zodiaque, le signe du tav. Ces différents chapitres, révisés et complétés, sont repris à des revues diverses.

Charles SELTMAN, *La femme dans l'Antiquité* (Coll. d'un monde à l'autre), Paris, Plon, 1963, 240 p., 19,75 f.

Cet ouvrage de l'helléniste et féministe anglais bien connu a été traduit par Claude Herbette ; il est agrémenté d'une centaine d'illustration. On y apprend, par un rapide survol de l'histoire mondiale, que les femmes d'aujourd'hui sont en train de recouvrer initiative et liberté qu'avaient connues jadis celles d'Egypte et de Grèce.

Eucharistie à Taizé, Taizé, Les presses de Taizé, 1963, 102 p.

J. TYCIAK, *Maintenant il vient. L'esprit épiphanique de la liturgie orientale*, Le Puy-Lyon, Ed. Xavier Mappus, 1963, 86 p.

Le texte — présenté en une très belle typographie — de l'eucharistie à Taizé est précédé d'une excellente introduction.

Au moyen de quatre exemples (l'image de l'Eglise dans la liturgie, le mystère de l'icône, l'eucharistie, les heures canoniales du temps de Noël), J. Tyciak met en lumière, dans la liturgie byzantine, l'aspect de la manifestation de la grâce de Dieu.

H.H. SCULLARD, *Petit atlas de l'Antiquité classique*, Paris-Bruxelles, Sequoia, 1963, 240 p., 15 f.

Bien que s'inspirant du grand *Atlas de l'Antiquité classique*, cet excellent petit volume n'en est pas un résumé. C'est un livre nouveau, avec des illustrations (234 en hélio, des dessins, des cartes) et un texte différents.

A.M. RAMSEY, *Introducing the Christian Faith*, Londres, SCM Press, 1961, 96 p., 3s 6d.

Oliver TOMKINS, *A Time for Unity*, *Ibid.*, 1964, 128 p., 6s.

Colin DUNLOP, *Anglican public worship*, *Ibid.*, 1961, 142 p., 6s.

E.L. MASCALL, *Women and the Priesthood of the Church*, Londres, The Church Union, 1960, 40 p., 3s.

E.L. MASCALL et H.S. BOX (éd.), *The blessed Virgin Mary*, Londres, Darton, Longman et Todd, 1963, 132 p., 22/6.

Cinq ouvrages permettant de mieux connaître l'Eglise anglicane : le premier, œuvre de l'archevêque de Cantorbéry, est une introduc-

tion à la foi chrétienne ; le second, par l'évêque de Bristol, une initiation à l'œcuménisme ; le troisième, une présentation d'ensemble du culte anglican. Dans le quatrième le professeur Mascall donne un avis défavorable à l'ordination des femmes. On trouvera enfin dans le cinquième des essais sur la Vierge Marie.

C. HOARE, *The Edwardine Ordinal*, St. Leonards-on-Sea, 1958, 156 p.

ID., *Anglican Ordinations in the Reign of Queen Mary, Ibid.*, 1958, 36 p.

ID., *Chart of Apostolic Succession, Ibid.*, 1958, 20 p. + tableau.

Un livre et deux brochures catholiques contestant la validité des ordinations anglicanes.

John A. HARDON, s.j., *Christianity in Conflict*, Westminster (U.S.A.), The Newman Press, 1959, 300 p., 4,50 doll.

Jaroslav PELIKAN, *The Riddle of Roman Catholicism*, New York-Nashville, Abingdon Press, 1959, 258 p., 4 doll.

Le P. Hardon donne une vue catholique du protestantisme en traitant successivement de la Bible, du ministère, de la missiologie, de problèmes éthiques (mariage, relations de l'Eglise et de l'Etat, idées sociales, éducation), des « variations doctrinales », du phénomène d'éparpillement, du désir d'unité, etc.

Le professeur Pelikan fait le même travail, en sens inverse, pour le catholicisme ; il étudie successivement son évolution, son génie, sa doctrine.

De ces deux ouvrages américains le second nous est apparu plus dynamique et plus constructif que le premier. Les théologiens catholiques le liront avec intérêt.

Catéchisme biblique des enfants, Fribourg-Paris, Herder et Ed. du Cerf, 1962, 224 p., 4,95 f.

A. HEUSER, *Le Christ et l'Eglise*, Tours-Paris, Mame, 1962, 304 p.

Le premier volume, traduit de l'allemand, constitue l'année préparatoire au grand Catéchisme (*Catéchisme biblique*). Plus simple et plus court que le *Catéchisme biblique*, il s'adresse à des enfants plus jeunes.

L'enseignement de l'histoire de l'Eglise aux adolescents est difficile. Le livre d'A. Heuser, également traduit de l'allemand, essaie de renouveler l'effort en liant le Christ et l'Eglise « hier et aujourd'hui ». D'excellentes choses, mais aussi des chapitres à revoir : celui qui concerne la Réforme en particulier.

Rajaiah D. PAUL, *The First Decade. An Account of the Church of South India*, Madras, The Christian Literature Society, 1958, 294 p.

Dix ans après la création de l'Eglise de l'Inde du Sud, M. Paul, l'un des laïcs les plus en vue de cette communauté, fait le bilan de cette réalisation exceptionnellement intéressante du point de vue de la méthode œcuménique.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De mutatione nominum, De vita contemplativa,* Paris, Ed. du Cerf, 1964 et 1963, 164 p. et 150 p., 12,90 f. et 12 f.

Tomes 18 et 29 des *Œuvres* de Philon publiées sous le patronage de l'Université de Lyon par MM. Arnaldez et Pouilloux et le P. Mondésert. Le *De mutatione* est introduit, traduit et annoté par R. Arnaldez ; le *De vita,* traduit par P. Miquel, est introduit et annoté par F. Daumas.

Histoire spirituelle de la France (Bibliothèque de spiritualité 1), Paris, Beauchesne, 1964, 408 p., 24 f.

Gustave DESBUQUOIS, s.j., *Vivre le bon plaisir de Dieu* (Bibliothèque... 2), *Ibid.,* 384 p., 18,90 f.

Génadios MOURANY, *Le chant de l'amour. Lettres d'un moine d'Orient,* Toulouse, Ed. Prière et Vie, 1963, 360 p., 12 f.

Le premier volume qui inaugure une « Bibliothèque de spiritualité » est la reproduction de l'article « France » du *Dictionnaire de spiritualité.* Une dizaine d'auteurs retracent l'histoire spirituelle du catholicisme en France et dans les pays d'expression française depuis les origines jusqu'en 1914.

Dans la même collection, le P. A. Rayez a réuni des textes spirituels (journal, lettres) du P. Desbuquois († 1959), qui fut quarante ans directeur de l'*Action populaire.* Comme le précédent, cet ouvrage est relié.

Le P. Mourany, prêtre maronite mort tragiquement à 32 ans en 1959, a laissé des lettres et des fragments de journal que des amis ont eu raison de recueillir pour notre édification. Cette publication est précédée d'une riche introduction d'un des directeurs spirituels du jeune religieux, le P. Pérouse, s.j.

Constitution de la sainte liturgie, Paris, Ed. du Centurion, 1963, 128 p., 2,45 f.

Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums, Fribourg, Herder, 1964, 48 p., 4,80 DM.

J.D. CRICHTON, *The Church's Worship,* Londres, G. Chapman, 1964, 246 p., 10/6.

Dans le premier ouvrage l'introduction à la Constitution de Vatican II sur la liturgie est de Mgr Jenny. Le deuxième ne reproduit pas le texte conciliaire, mais offre d'excellentes réflexions de spécialistes sous les auspices de l'Institut liturgique de Trèves. Dans le troisième — étude beaucoup plus volumineuse que les deux précédentes — l'introduction et le commentaire de la Constitution sont de l'éditeur de la revue *Liturgy.*

Joseph NASRALLAH, *Sa Béatitude Maximos IV et la succession apostolique du Siège d'Antioche,* Paris (St Julien-le-pauvre), 1963, 94 p.

Dans un article de la revue *L'orient syrien* (1962), Dom C.L. Spiessens avait démontré que, des cinq évêques qui portent aujour-

d'hui le titre d'Antioche, c'est le patriarche melkite orthodoxe qui se trouve aujourd'hui dans l'authentique succession de saint Pierre sur ce siège. Mgr Nasrallah s'élève contre cette position et conclut l'étude des mêmes faits historiques par l'affirmation que c'est le patriarche melkite catholique qui est au bénéfice de cette succession.

Jacques DE SENARCLENS, *La Réforme, hier et aujourd'hui* (Cahiers du renouveau 25), Genève, Labor et Fides, 1964, 74 p., 4,20 f.s.

Invitation pour les protestants à retrouver les grandes intuitions de la Réforme. Ce texte clair n'échappe pas aux simplifications quasi inévitables lorsque l'on veut faire très bref ; ce n'est pas là qu'on cherchera une théologie nuancée des différences entre catholicisme et protestantisme. Il est vrai que l'auteur a eu l'occasion d'exposer naguère sa pensée avec plus d'ampleur dans les deux tomes de ses *Héritiers de la Réformation* (même éditeur).

LIVRES REÇUS

Pontificium athenaeum internationale « Angelicum », Rome.

Thomas F. MCMAHON, c.s.v., *Imperfect supernatural happiness of this life : a definition*, 1962, 96 p. ; M. Paul of the Cross MURRAY, o.c.s.o., *The concepts of self-acceptance and self-respect in Karen horney's theory of neurosis*, 1961, 260 p.

Pont. universita del laterano, Rome.

Giuseppe D'ERCOLE, *L'essenza del vangelo nel tempo*, 1960, 172 p.

Les presses monastiques, La Pierre qui vire.

Dom Germain LEBLOND, o.s.b., *Soleil de justice*, 1960, 264 p., 16 NF.

Dépôt Procure, 2, rue J. Levasseur, Lille.

Armand DANET, *La morale chrétienne, morale des mystères du Christ*, 1961, 200 p., 8,50 NF.

Procure de la Mission du Congo, Bruxelles.

Mgr J. WITTEBOLS, *La donation totale*, 1961, 301 p.

Saint Joseph College, West Hartford.

Saint THOMAS D'AQUIN, *Treatise on separate substances*, 1959, 138 p.

Editions Saint Paul, Paris.

Maria WINOWSKA, *Droit à la miséricorde*, 1958, 278 p.

Editions Salvator, Mulhouse.

Valentin-M. BRETON, o.f.m., *Aux Chrétiens de la nef*, 1961, 284 p., 8,50 NF ; Yvonne BOUGÉ, *Frère mineur, Père majeur, le Père Valentin-M. Breton*, 1958, 288 p., 8,50 NF ; G. HUNERMANN, *Le vainqueur du grappin*, 1959, 298 p., 7,50 NF; Dom Gérard MERCIER, o.s.b., *La liturgie, culte de l'Eglise*, 348 p., 1961, 13,50 NF.; Dom Pius PARSCH, *La Grâce à la lumière de l'année liturgique*, 1959, 386 p., 9,90 NF ; U. PLOTZKE, o.p., *La charte de la vie chrétienne, les*

Béatitudes, 1961, 235 p., 8,90 NF ; J.-P. SCHALLER, *Direction des âmes et médecine moderne,* 1959, 159 p., 6 NF.

Editions du Scorpion, Paris.

Mac VARNA, *Un juif parmi tant d'autres,* 1961, 221 p.

Editions du Seuil, Paris.

Marcel LÉGAUT, *Travail de la foi,* 1962, 156 p.

Sheed et Ward, New-York.

Robert W. GLEASON, s.j., *Christ and the christian,* 1959, 179 p.

Editions Spes, Paris.

G. DESBUQUOIS, s.j., *La charité,* 1960, 184 p., 6 NF ; J.-A. GIRARD o.p., *Le R.P. Captier et les martyrs d'Arcueil,* 1955, 290 p., 6 NF ; Gustav L. VOGEL, *Psychologie des profondeurs et amour du prochain,* 1961, 96 p., 3,60 NF ; *L'homme et les groupes sociaux* (Groupe lyonnais d'Études médicales), 1960, 240 p.

Editions de la Table Ronde, Paris.

Michel DE SAINT-PIERRE, *Bernadette de Lourdes* (Coll. Le livre de poche chrétien), 1953, 252 p.

Editions Téqui, Paris.

Amédée HUC, c.m., *A des religieuses pour une retraite* (Coll. Présence du catholicisme), 1955, 136 p., 4 NF ; Mgr MARTINEZ, *Le Saint Esprit, les fruits de l'Esprit,* 1962, 125 p., 7,60 NF.

The Art Bulletin, College Art Association of America, New-York.

Mirella LEVI D'ANCONA, *The iconography of the immaculate conception in the middle ages and early renaissance,* 1957, 85 p.

The Catholic University of America Press, Washington.

Sister Teresa Mary DE FERRARI, *The problem of Charity for Self,* 1962, 205 p.

University of Notre Dame Press, Notre-Dame.

Edward D. O'CONNOR, c.s.c., *Faith in the synoptic gospels,* 1961, 164 p.

Editions Universitaires, Paris.

Adrien NOCENT, *L'avenir de la liturgie,* 1961, 192 p., 8,70 NF ; Adrien NOCENT, *Contempler sa gloire,* 1960, 228 p.

Vita e Pensiero, Milan.

Irma CORSARO, *Armida Barelli,* 1960, 318 p. ; Maria STICCO, *San Francesco d'Assisi,* 1960, 348 p. ; *Agostino Gemelli, francescano,* 1959, 218 p.

Editions Vitte, Lyon-Paris.

Jean PUCELLE, *Le règne des fins* (Coll. Problèmes et doctrines), 1959, 455 p., 25 NF ; Erich STERN, *Le médecin et son patient* (Coll. Animus, anima), 1960, 258 p. ; Jean TOULEMONDE, *Les extériorisés* (Coll. Animus, anima), 1958, 276 p

Wesmael-Charlier, Paris.

Pierre ANDREU, *Max Jacob* (Coll. Conversions célèbres), 1962, 146 p.

Editions Beauchesne, Paris.

Henri LEMAIRE, *François de Sales, docteur de la confiance et de la paix*, 1963, 366 p. ; G. DE PONCINS, *Le matin de l'homme*, 1963, 211 p.

Editions Casterman, Tournai-Paris.

Renée BRAGOLY, *Silhouettes*, 1962, 176 p.; Lucien FIRMIN, *Vos enfants, nos élèves*, 1962, 252 p.; André GODIN, *Le Dieu des parents et le Dieu des enfants*, 1962, 128 p.

Editions du Cep, Bruxelles.

Pastorale d'aujourd'hui, 1962, 266 p.

Editions du Cerf, Paris.

Henry BARS, *Marche de l'espérance*, 1963, 176 p.; Pierre BISS, *Sainte Marie*, 1963, 128 p.; Bernard BRO, *Le témoignage des cloîtrés*, 1962, 240 p. ; M.-M. DESMARAIS, *La clinique du cœur*, 1962, 189 p.; D. DUBARLE, *La civilisation de l'atome*, 1962, 256 p. ; *Pratique du droit et conscience chrétienne*, 1962, 272 p.; M.-H. LELONG, *Evangile du Père*, 1962, 304 p.; Louis LOCHET, *Fils de Dieu*, 1962, 416 p.; G. MICHONNEAU et F. VARILLON, *Propos sur la prédication*, 1962, 280 p.; Roger PONS, *Un chrétien au service de l'enseignement public*, 1963, 304 p.; Olivier RABUT, *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*, 1962, 224 p.; Réginald OMEZ, *L'occultisme devant la science*, 1962, 128 p. ; A.-M. ROGUET, *La vie sacramentelle dans l'année liturgique*, 1962, 140 p.; Jacques TRUCHET, *Bossuet panégyriste*, 1962, 192 p.; *Problèmes du confesseur*, 1962, 226 p.

Editions du Chalet, Lyon-Paris.

Mireille VANTAVON, *Neuf mois et c'est Noël*, 1963, 176 p.

Editions La Colombe, Paris.

Guy DE BELLAING, *Cîteaux chante sa joie*, 1963, 246 p.; Jean DENIS, *Clartés sociales*, 1962, 206 p.; Etienne ROME, *Mon catéchisme d'homme*, 1962, 162 p.

Editions Desclée et Cie, Tournai-Paris.

P. ADNÈS, *Le mariage*, 1961, 238 p.; S. BRETON, *La mystique de la passion*, 1962, 252 p.; F.-M. GENUYT, *Le mystère de Dieu*, 1963, 140 p.; R. GUELLUY, *La création*, 1963, 188 p.; J. JULLIEN, *Le chrétien et la politique*, 1963, 258 p.

Editions Desclée De Brouwer, Bruges-Paris.

Maurice BELLET, *Vocation et liberté*, 1963, 230 p.; Joseph LEBACQZ, *Certitude et volonté*, 1962, 182 p.; Olivier LEROY, *Sainte Thérèse d'Avila*, 1962, 198 p.; J.-D. ROBERT, *Approche d'une affirmation de Dieu*, 1962, 250 p.; Cardinal SUENENS, *Promotion apostolique de la religieuse*, 1962, 210 p.

Editions D. L. T., Londres.

Thomas GORNALL, *A philosophy of God*, 1962, 248 p.

ATTENTION !

La collection de nos numéros anciens est en voie d'épuisement.

Nous pouvons fournir seulement les numéros 8, 11, 19, 24, 25, 28, 32, 33, 34, 35.

et les années complètes :

1958	(n° 36-40)	: 15 francs
1959	(n° 41-45)	: 17,50 francs
1960	(n° 46-50)	: 17,50 francs
1961	(n° 51-55)	: 18 francs
1962	(n° 56-60)	: 20 francs
1963	(n° 61-65)	: 21 francs

Voir les titres des cahiers au dos de la couverture

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 3me trimestre 1964